A. III. 981

PROTAGORA

MIL0319735

A CURA DI

EMILIO BODRERO

VOLUME I.

PROLEGOMENI

VITA, OPERE, STILE, DOTTRINA

BARI
SOCIETÀ TIPOGRAFICA EDITRICE BARESE
1914

PROPRIETÀ LETTERARIA
della SOCIETÀ TIPOGRAFICA EDITRICE BARESE

Stab. della SOCIETÀ TIPOGRAFICA EDITRICE BARESE
Bari - Via Argiro, 106 a 112.

AVVERTENZA.

La presente opera è divisa in tre volumi: il primo di prolegomeni, contiene sette capitoli relativi all'esposizione della vita, dell'opera e della dottrina di Protagora, collocate nel loro momento storico; il secondo offre la traduzione del *Protagora* e del *Teeteto* di Platone, nuovamente fatta da me e riscontrata poi su la Ficiniana della raccolta Didot, e la traduzione di tutti i passi degli autori antichi che si riferiscono a Protagora; passi che io ho personalmente e direttamente rintracciati e riuniti; il terzo (che escirà nel 1914) contiene la traduzione dell'apologia, quella dei cinque luoghi comuni, attribuiti a Protagora, e quella dei frammenti dell'Issione di Euripide; la bibliografia del sofista e gl'indici. Alcuni dei capitoli del vol. I son qui rifusi e accresciuti da mie precedenti pubblicazioni (I, *Italia Moderna,* III, 65, 1905; II, *Rassegna nazionale,* XXVI, 550, 1904; IV, *Rivista di Filologia,* XXXI, 1903; V, *Rendiconti Accademia dei Lincei,* XIII, 3, 1903; VI, *Bollettino di Filologia classica,* X, 1903). L'opera di HERMANN DIELS, *die Fragmente der Vorsokratiker,* dritte Auflage, I u. II Bd. *Berlin, Weidmann,* 1912,

è citata semplicemente DIELS, e la numerazione dei frammenti del Diels è riportata in parentesi quadra con l'iniziale *D.*, dopo ogni rispettiva indicazione di testi nel secondo volume: l'indicazione DIELS *Dox.* si riferisce all'altra opera del Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, Reimer, 1879.

EMILIO BODRERO.

I.

INTRODUZIONE.

Avec de telles ressources on devient presque le contemporain des hommes dont on fait l'histoire et plus d'une fois... j'ai été tenté de leur parler tout haut.

H. TAINE, *Les origines de la France contemporaine. Préface.*

Non come segno orgoglioso di una faticosa mèta raggiunta, non come indizio di una perfetta riconstruzione che io abbia potuto compiere in me del mondo in cui Protagora visse e delle grandi figure che vi si agitarono, non come vana ed incredibile mostra di una conoscenza superiore da me acquistata dei tempi ai quali rivolsi il mio studio, ho voluto porre come epigrafe di questo mio scritto le belle parole del Taine. Né del resto credo sarebbe possibile ad alcuno applicare compiutamente il profondo concetto racchiuso in tali parole allo studio dell'antichità classica e in ispecial modo della Greca. Chiunque si accinga ad investigare qualche problema connesso con la vita Ellenica o relativo al pensiero che inspirò le manifestazioni esteriori dell'anima Greca sino a noi pervenute, per quanti possano essere i sussidi di cui dispone, deve sentirsi ad

un certo punto arrestato nell'ascesa verso l'attuarsi di una figurazione ideale di compiuta e comprensiva assimilazione, da un'impossibilità inesorabile che abbatte d'un tratto le ragioni della fiducia e dissipa i sogni precoci, respingendo il pensiero, dai campi della fantasia e del desiderio, nella cieca brutalità di una fredda certezza.

È vano allora il dirsi che è pur meraviglioso questo atteggiamento delle discipline storiche, le quali, favorendo quel misterioso instinto conservatore che ci riconduce perennemente verso il passato, tentano di resistere all'oblio con cui l'azione del tempo annulla le ultime tracce dei fatti, è vano il cercar di sollevare la mente ad una fervida illusione di progresso o di riposarla nella serena speranza dell'avvenire: resta sempre in fondo all'anima il rimpianto per qualche cosa che si è perduto per sempre, la tristezza che deriva in noi dal confronto tra quello che ci sembra una perfezione non piú raggiunta e la mediocrità tra la quale tentiamo di rievocarla, e ci pare gravino su l'anima nostra i diciannove secoli del cristianesimo e le invasioni demolitrici dei barbari, come una pesante ed ineluttabile attualità. Tanto che ci si chiede se vi sia veramente un diritto da parte nostra a colmare le lacune tra quelle che ponemmo come pietre miliari su la via della storia, o se non si commetta un sacrilegio superbo nel tentar di sottrarre alla gelosa custodia del loro mistero gli arcani significati che nella corsa del tempo son caduti in un inaccessibile silenzio.

Forse l'intuito di un poeta altissimo, per quella divina parentela che corre tra gti intelletti superiori, potrebbe aiutare l'opera della scienza, sia nel formulare i problemi dell'esegesi, sia nel tracciare i sentieri ardimentosi delle soluzioni. Per questo forse piú dei semidei della filologia, ha contribuito a far partecipare il pensiero Greco allo sviluppo del pensiero moderno Volfango Goethe, di cui, con il piú invidiabile elogio a cui possa aspirare un poeta, fu detto che aveva pensato come un greco del quinto secolo che fosse rivissuto nel decimonono [1].

Cosí che per raggiungere una comprensione perfetta dell'anima ellenica, sarebbe necessaria l'unione di questi due requisiti: una cultura che non esito a chiamar spaventosa, la quale conoscesse in ogni minimo particolare quanto ci è stato conservato dall'antichità classica, ed una potenza intuitiva capace di qualunque rivelatrice originalità ed abile a perseguire le ipotesi piú geniali. Riunione questa cosí poco facile a trovarsi, che i nostri studi rimangono ancora per buona parte su di un terreno poco sicuro e non son giunti che per poche questioni a determinare ed a coordinare risultati indiscutibili. E potrebbero d'altro canto le nostre menti moderne raggiungere una tal precisione di giudizio da riescire a spostarsi in tempi tanto e per tanti rispetti lontani da noi, liberandosi di quanto civiltà successive e meno perfette vi hanno lasciato di oscuro,

(1) Su Goethe e Protagora cfr. GOMPERZ, *Penseurs*, I, 478.

di vago, di incoerente, spogliandosi dei preconcetti che i mutati meccanismi delle nostre relazioni hanno necessariamente indotto in noi, variando radicalmente gli angoli visuali e gli strumenti per i quali si tenta di penetrare il problema dell'esistenza?

Anzi tutto dunque come suprema aspirazione di chi dedichi le forze dell' intelletto allo studio dell'antichità classica, ho inteso le parole del Taine transcritte in testa a questo capitolo. Piú integra e piú alta attuazione non potrebbe raggiungersi da chi riguardi al passato. Ma anche per un altro rispetto quelle parole mi parvero singolarmente adatte a servir da impresa a questo scritto. Ed è perché uno dei due dialoghi di Platone, a cui come principalissima fonte ho avuto occasione di ricorrere, è una fra le piú viventi ed animate riproduzioni di un momento straordinariamente importante tra quanti ve ne furono nella storia del pensiero umano. Socrate, Protagora, Alcibiade, Prodico, Ippia, tutti i personaggi del dialogo resteranno, se si vuole, piú o meno comprensibili come figure storiche, o nella giustificazione delle parole che pronunciano, delle teorie che espongono, dei fini cui tendono, sarà in fine piú o meno facile l'integrare la loro figura, quale Platone ce la presenta, con quel poco che, per molti di essi, possiamo sapere da altre fonti, ma è certo che in questo dialogo cosí dramatico noi li vediamo muoversi e li udiamo parlare come *uomini*, con tutte le caratteristiche piú spiccate dei tipi sociali o intellettuali che rappresentano.

Qui ci sentiamo meno che altrove estranei all'epoca in cui si trovano e, quasi potessimo prescindere dallo scopo per il quale Platone li ha riuniti, ci sembra di essere ravvicinati a loro dalla familiarità con la quale ci son presentati, dall'apparente semplicità, priva di veli e d'incolmabili lacune, con cui parlano, dalla sincerità e dalla buona fede di chi li descrive con tanta evidenza. Cosí che, quasi senza avvedercene, ci troviamo tanto interessati nella questione che li appassiona, che ci verrebbe instintivo di interloquire nel loro dibattito e di discutere con loro, come se fossimo presenti alla loro adunanza. La prima lettura del Protagora, come del resto accade anche per altri dialoghi di Platone, ci lascia quasi meravigliati di aver capito cosí bene ciò che hanno detto i vari personaggi, di non aver trovato quella solenne prosopopea con cui una retorica piú recente ha travestite le figure della Storia, quell'inevitabile oscurità, prodotta dall'incompiuta conoscenza che possiamo avere di tempi e di uomini, e questi accertamenti c'incoraggiano a volte a prenderci delle confidenze con il corredo delle nostre cognizioni e ad avanzare ipotesi che non ci curiamo per il momento di giustificare.

Ci avvediamo in questo punto che quanto ci era apparso non era che una fantasmagoria evanescente, dissipata non a pena abbiamo voluto porvi sopra la mano, e che un substrato di altissimo pensiero filosofico è nascosto sotto le facili apparenze. Ricompare allora in noi il dubbio consueto e penoso, inasprito dalla delusione recente;

onde quella che ci era sembrata una singolare chiarezza diviene d'un tratto una tenebra sconfortante. Ciò accade quando, lasciata in disparte la momentanea sodisfazione che ci dava il riconoscere dei nostri simili nei personaggi platonici, ci facciamo a ricercare la vera luce in cui l'autore ha voluto mostrarli, la ragione delle parole che fa loro pronunciare, l'intenzione sua nell'aggrupparli o nel dividerli in un modo piú tosto che in un altro, il fine in somma dell'opera e la via seguíta per raggiungerlo. Qui si ritrova il disorientamento del nostro spirito che Platone sembra voglia maneggiare a suo talento, giocandosi delle nostre impressioni, senza lasciarci mai una volta con la sicurezza che le parole che pone su la bocca di uno dei suoi personaggi, e specialmente di Socrate, siano sincere, dette senza ironia, scritte senza intenzione di parodia, quanto alla forma, di paradosso quanto al pensiero, senza permetterci mai un giudizio definitivo su l'individuo, ma tenendoci sempre in sospeso, con il dubbio che quanto abbiamo letto sia una fedele riproduzione di fatti, di discorsi, di caratteri, o uno scherno sublime.

Ond'è che per uno studio sul nostro sofista non è possibile giovarsi, quanto si vorrebbe, di molti particolari dell'opinione che di lui ebbe Platone, poiché bisogna confessare, ed in ciò si è in buona e numerosa compagnia, di non poter riescire a ben chiarirli. Bisogna in vece prendere dai dialoghi platonici, che son la fonte principalissima di questi studi, quanto può presentare

un'utilità per lo scopo da raggiungere, senza porre ciò mai, o quasi, in relazione con il pensiero dell'autore, ma accettando l'effetto immediato che questi ha voluto produrre nel lettore, ed in certo modo la parte piú materiale dello scritto, dal momento che l'intenzione di esso era ed è tuttora oggetto di vive e gravissime controversie, come meglio apparirà in séguito.

Quanto a gli altri autori può farsi anzi tutto una questione di metodo, osservando che è bene raccogliere da sè quanto essi hanno potuto lasciarci su di un argomento, non essendo né efficace né corretto servirsi di citazioni altrui. Poiché penso che, come io ho fatto, il ricercare personalmente e direttamente le fonti e poi classificarle e coordinarle, ponendosi in immediato contatto con il materiale del proprio studio in modo da sapere con precisione quale lotta dovrà sostenersi con l'ignoto, constituisca una condizione singolarmente libera di lavoro e permetta di distribuire ragionevolmente la propria attività, avendo la conscienza illuminata dallo scopo che si deve raggiungere. E credo d'altra parte che il vedere con i propri occhi i passi e le loro adiacenze possa tal volta estendere il campo dell'indagine o, quando occorra, aiutare a limitarlo, e conduca sempre, se non ad altro, a togliere le incertezze che possono sorgere nella mente di chi studia, sia riguardo alla precisione delle citazioni, sia riguardo alla sincerità della preparazione, ed in ogni caso a favorire la consuetudine e l'intimità con gli antichi testi.

Però se l'elenco delle fonti che abbiamo su Protagora potrebbe farci credere che possediamo molte notizie su questo sofista, l'esame particolare di ciascuno dei passi che compongono l'abondante supellettile, scema di molto il corredo delle nostre nozioni, e ce ne lascia assai poche originali e sicure. Il materiale che può raccogliersi, del resto, è tutt'altro che compiuto, anche avendo sott'occhi tutti i passi degli antichi testi in cui il sofista è personalmente nominato, poiché il corredo delle nostre fonti potrebbe aumentarsi di molto, se riescissimo a raccogliere una grande quantità di notizie anonime o falsamente attribuite di cui solo alcune sono state scoperte, per semplici casi fortuiti. Ma per rintracciare tutti questi elementi dispersi e nascosti occorrerebbe una tale pazienza, dovendosi esaminare al meno tutto ciò che gli antichi ci hanno tramandato su la Sofistica e sui singoli sofisti, e tale acume, essendo assai scarse le notizie sicure che abbiamo su Protagora, che forse chi s'accingesse a tale enorme lavoro non ne ritrarrebbe in fondo un compenso adeguato, mentre d'altra parte potrebbe cadere facilmente in ipotesi assai arrischiate e poco giustificabili. Si noti che tra i passi piú comunemente citati sul nostro sofista non si allude che ai piú combattuti assiomi della sua teoria ed ai piú conosciuti aneddoti della sua vita e che l'attribuirgliene con questo sistema dei nuovi sarebbe per lo meno pericoloso. Certamente, isolati e riconosciuti, tutti questi elementi anonimi o travestiti sarebbero preziosi per la conoscenza del nostro

sofista, ma chi si attenterebbe a poggiare sicuramente una conclusione su cosí fragili ipotesi? Ed anche volendo, potrebbe poi ciò farsi, e ne metterebbe poi il conto?

Ma volendo rimanere in un campo che presentasse una certa sicurezza d'indagine, un lavoro di questo genere sarebbe ancora sproporzionato e forse fruttifero di ben poche conclusioni precise. Poiché, per esempio, uno studio assolutamente compiuto sul nostro sofista esigerebbe, oltre alla lettura del Protagora e del Teeteto di Platone, quella altro e tanto minuta ed attenta di quasi tutti gli altri dialoghi e specialmente del Sofista e dell'Eutidemo, in cui debbono trovarsi senza dubbio allusioni e ricordi, e del Cratilo che dà in ogni caso molta luce su la lessicografia dei sofisti. Occorrerebbe inoltre analizzare l'opera di Isocrate che fu discepolo di Protagora, e specialmente il Busiris, l'elogio di Elena e l'orazione contro i Sofisti, la quale, per quanto diretta contro i degeneri continuatori del grande movimento intellettuale di cui Protagora fu cosí strenuo promotore, potrebbero però darci termini importantissimi di confronto.

Anche in questo caso però il campo dell'indagine sarebbe immenso e lo scrupolo andrebbe forse di là dai confini della possibile utilità. Pure, anche attenendosi a quanto con sicurezza possiam riferire a Protagora, v'è sempre materiale per farsi un concetto sufficientemente chiaro di questa figura cosí strana. Occorre però stralciare una parte grandissima degli elementi di cui disponiamo,

poiché le varie notizie sono collegate l'una all'altra e risalgono tutte a pochissime fonti originali che mi sembra possano ridursi alle seguenti.

Aristotele nomina varie volte Protagora e mostra di averne una certa stima, poiché gli attribuisce la definizione della quarta delle cinque condizioni della pura e retta elocuzione. Da lui sappiamo pure che Protagora compose luoghi comuni, abbiamo un importante chiarimento riguardo al modo con cui il Sofista transportava nella critica di Omero i suoi principii didattici, e rileviamo tre esempi di applicazioni pratiche del suo sensismo scettico. In quattro luoghi poi Aristotele confuta il principio protagoreo dell'uomo misura di tutte le cose, ed in altri riferisce notizie che già abbiamo da Platone. Dopo Platone, Diogene Laerzio è la fonte piú importante per gli studi protagorei, poiché, salvo poche indicazioni, la sua « Vita di Protagora » ci dà notizie preziose ed originali, per moltissime delle quali non abbiamo altro riscontro. Sono tredici gli autori che egli cita in questo luogo e molti di essi sono tra i piú importanti di quelli che son perduti. Due strane notizie ci dà Filostrato: la prima, che il sofista, contrariamente a quanto dicono tutti gli altri autori che ne fanno un facchino sollevato da Democrito a gli onori della professione intellettuale, fosse assai ricco; l'altra, che egli per le sue aderenze alla Corte Persiana ottenne di frequentare l'insegnamento dei magi, cosa di cui Filostrato stesso si meraviglia, dato lo scetticismo religioso di Protagora. Evidentemente le

due notizie son cadute nella vita di Protagora da quella di qualche altro filosofo, forse Democrito anch'egli Abderita, forse Pitagora per la somiglianza del nome, i quali, come da altri è detto, ebbero relazioni con i magi [1]. L'ultimo periodo della vita filostratea contiene un giudizio singolarmente preciso dello stile oratorio del sofista: è degno in fine di nota il fatto che questo è l'unico autore che lodi anzi che vituperare l'insegnamento prezzolato di Protagora. Oltre a ciò, da Platone, oltre ai due dialoghi, abbiamo notizie importantissime, ma pur troppo non abondanti, circa la vita del sofista, il suo insegnamento pagato, l'entusiasmo dei suoi discepoli, e due di esse ci informano di due scritti di lui, l'uno su la retta dizione e l'altro su la lotta. In un luogo del Cratilo è poi brevemente confutato di nuovo il principio dell'uomo-misura di tutte le cose.

In fine, un presunto frammento si rinviene in un fattarello degli *Anecdota Parisiensia* del Cramer, ed un altro simile negli *Excerpta Vindobonensia;* Eustazio, nel suo comentario all'Odissea, ci dà due versi di Eupoli in cui Protagora è indicato come forte commensale; Isocrate accenna all'esistenza di opere del sofista, dimostrando cosí che non tutte furono bruciate; Porfirio, Quintiliano, uno scolio al Fedro ed un altro alla Repubblica di Platone; Sesto Empirico, Temistio, la vita di Eupiride, ci danno titoli e varianti di opere, testimonianze, giudizi e aneddoti della vita

(1) Vedi in proposito il cap. III a pag. 66.

e dell'attività del sofista. Due passi di Plutarco, in fine, sono d'importanza capitale: nell'uno, della vita di Pericle, si ha notizia dell'intimità di costui con il sofista e dell'argomento di una loro discussione durata un intiero giorno; nell'altro, della *Consolatio ad Apollonium*, è riportato un breve frammento, l'unico utile e sicuro che possediamo, di prosa protagorea.

Queste sole sono, adunque, le fonti che danno notizie originali, non tutte attendibili però né indispensabili. Gli altri autori non fanno che ripetere quanto abbiamo da questi, aggiungendovi a volte inutili comenti o particolari di fantasia, i quali non servono ad altro che a stancare la pazienza del raccoglitore. Alcuni tra di essi, piú che per le notizie che dànno, meritano attenzione per il fatto stesso del dare la notizia o per il modo in cui la dànno, altri di particolari dei dialoghi platonici fanno documenti storici, altri in fine, come ho detto, si limitano ad allusioni anonime. Lo stabilire la discendenza di tutte queste citazioni non mi sembra che condurrebbe ad utili risultati; le ripetizioni si succedono con grande uniformità e nella grande scarsezza di dati troviamo poche ed insignificanti contradizioni. A tutte queste indicazioni noi dobbiamo uno schema a pena accennato, di una vita del sofista, qualche notizia su le sue opere e sul suo insegnamento, un'idea vaga ed approssimativa del suo stile, un abbozzo della sua filosofia e poche frasi veramente sue.

Di queste può porsi per prima la notissima

definizione: *l'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono, come siano, di quelle che non sono, come non siano.* Nessuno di poi ha saputo, come i Greci, construire sentenze come questa, precise, sintetiche e profonde, le quali sembra contengano l'intiero programma di una scuola, la bandiera di un partito, l'insegna di tutto un movimento intellettuale [1]. Altra sentenza è quella che dice: *non posso dir nulla intorno a gli Dei, né che siano né che non siano, poiché molte cose m'impediscono di saperlo, sia l'oscurità dell'argomento, sia la brevità della vita degli uomini.* Timone Fliasio è il piú antico autore che ce la riporti, ed essa non solo nel suo misurato ed inflessibile scetticismo dimostra in Protagora il suo autore, ma anche nella stessa struttura grammaticale e nell'andamento fraseologico. A questo detto, Timone e gli altri dopo di lui congiungono la notizia dell'esilio del sofista, di cui molti dei Santi Padri, che riferiscono con indignazione il placito irriverente, si compiacciono come di una giusta punizione. Abbiamo ancora un breve frammento su la serenità dell'animo di Pericle nel dolore

(1) Il Gomperz ha interpretato questo passo nel senso che la misura di tutte le cose si riferisce, non alle qualità ed alle proprietà delle cose, ma alla loro esistenza, ed ha raccolto varie prove che in questa frase ὡς deve tradursi per *che* e non per *come*, appoggiandosi specialmente all'altra sentenza del sofista su gli Dei. Questa interpretazione muterebbe radicalmente il carattere della filosofia protagorea, non solo, ma distruggerebbe la critica di Platone e quella di Aristotele, dalle quali il Gomperz ha creduto di dover prescindere, attenendosi in vece alla parafrasi data negli scolii al Teeteto. Ma come ben osserva il Ruhl, seguito in ciò dal Natorp e dal Brochard, questi due frammenti non possono grammaticalmente equivalersi, poiché nel primo lo ὡς dipende dal verbo *essere*, nel secondo dal verbo *sembrare*, fatto questo che ne muta il significato.

della morte dei suoi due figli, riportato da Plutarco, come ho già accennato. Non v'è alcun motivo per ritenere che questo frammento non appartenga ad una scrittura od a un discorso di Protagora, sia per la credibilità della fonte da cui proviene, sia pure perché, come nota il Bonghi, riproduce alcune tra le migliori qualità dello stile del sofista. Noto incidentalmente che dell'intimità di Pericle con Protagora, Plutarco stesso ci dà un'altra prova cui ho alluso poco fa, ed un'altra Platone ponendo due figli di Pericle tra gli spettatori del duello oratorio tra il sofista e Socrate, nel suo dialogo.

A queste due sentenze filosofiche ed a questo frammento stilistico possiamo aggiungere due notizie retoriche. Dice Protagora che *in torno ad ogni argomento esistono due discorsi contraditorii tra loro* ed anche di esser abile a *rendere piú forte la ragione piú debole*. Queste due notizie ci rievocano tutto il metodo della retorica sofistica e quello dell'insegnamento oratorio. « La rhétorique des sophistes tient à leur théorie morale comme leur éristique à leur théorie de la connaissance. A celui qui nie toute science objective, il ne reste que la faculté de paraître savant aux yeux des autres. De même, à qui nie tout droit objectif, il ne reste que la faculté de se donner auprés des autres l'apparence du droit et l'art de se créer cette apparence ». Credo non si possa determinare con piú sintetica efficacia e con maggior precisione di quanta ne usa lo Zeller in questo passo, il carattere della retorica dei sofisti. Essi, in fatti, non

avessero altri meriti, hanno però quello di essere sempre stati singolarmente coerenti in tutte le loro manifestazioni, ed a quel modo che considerarono la natura come esistente solo nelle apparenze che ogni individuo ne coglieva, e la virtú come il complesso delle azioni virtuose, senza badare all'intenzione, cosí si posero di fronte alla parola quasi fosse un fenomeno naturale come gli altri, e la studiarono spassionatamente, nei suoi effetti meccanici, nelle sue influenze piú esterne, nei suoi rapporti piú superficiali, scoprendo non solo regole e precetti a cui nessuno aveva pensato prima di loro, ma un'intiera scienza che tanto doveva poi occupare la mente umana, da renderla in fine padrona del piú potente mezzo d'espressione concesso dalla natura all'uomo. « Cet effort encore trés élémentaire, conduisait, cependant, à mieux comprendre ce qu'on avait fait jusque-là par instinct », dice il Croiset, ed in fatti mentre prima pensiero e parola ci appaiono direttamente ed immediatamente congiunti, da questo momento s'incomincia a riflettere logicamente ed in vista di determinati effetti da produrre, a ciò che si scrive, e l'artificio entra con nuovi canoni a constituire uno degli elementi voluti dell'opera d'arte.

Noi possiamo imaginarci una lezione pratica nella scuola di Protagora. Il sofista proponeva ai suoi discepoli un tema ambiguo, per esempio, per dirne uno di cui abbiamo notizia, chi potesse esser reso responsabile della morte accidentale di un ginnasta durante un pentatlo. Dava ad uno degli scolari da difendere gli agonoteti, all'altro l'uc-

cisore Carippo, al terzo l'arma, ed a costui dava, mi sembra, l'incarico di negare qualunque responsabilità, attribuendo al fato incolpabile la morte di Epitimo. Egli aizzava poi l'un contro l'altro i tre discepoli all'interrogazione suggestiva, alla risposta efficace e pronta, dando argomenti, consigliando artificii, moderando eccessi, eccitando ad attacchi: anche se non si giungeva ad una conclusione, lo scopo era parimenti raggiunto, poiché lo spirito polemico dei discepoli, in questa palestra eristica, si era fortificato ed aveva acquistato nuove armi di difesa ed offesa. O pure proponeva un tema piú generale, dando a ciascun discepolo il compito di svolgerlo in contradizione a gli altri, sia sotto un certo aspetto, sia secondo un determinato genere oratorio. Per esempio, se era da dimostrarsi se la virtú sia o no naturale e spontanea, argomento questo che è svolto nel lungo discorso che Platone fa pronunziare a Protagora nel dialogo a lui intitolato, uno dei discepoli si sarà servito di un mito, un altro avrà negato per mezzo del comento di una poesia, un terzo avrà dubitato con una serie di contradizioni, un quarto sarà giunto ad una conclusione qualsiasi per mezzo di una ricercata definizione.

E Protagora suggeriva luoghi comuni da interpolare, correggeva e arrotondava i saggi dei discepoli, portando ben sí in queste gare il largo patrimonio della sua personale esperienza, ma non elevandosi mai dall'accertamento dell'effetto da raggiungere, alla serena discussione dell'idea.

Molto fantastica però sarebbe la rievocazione

di un sofista, ed aiutata quasi sempre, piú dalla nostra imaginazione che da sussidi positivi. La bibliografia moderna poi è abondantissima, ma io penso che la lettura di ciò che si è potuto scrivere riguardo a questioni cosí singolari e limitate sia ben sí necessaria per lo scrupolo di chi vuol nuovamente trattarle, per non ripetere ciò che possa esser stato detto da altri, ma sia poi di un'utilità molto relativa quanto all'aiuto che può dare per la formazione di un criterio originale. E ciò, sia per la grande varietà delle opinioni espresse, la quale, dopo una considerazione complessiva, lascia sempre la mente in preda al dubbio, sia per il diverso grado di profondità, di cultura e di passione che ciascuno scritto dimostra. Per quanto sconfinata sia la libertà di un autore nel procedere alle sue deduzioni, vi son sempre influenze esteriori che inducono nel suo pensiero elementi non necessari, e nessuno può stabilire un problema o tentar di risolverlo senza un programma preconcetto. In base a questo, ciascuno raggrupperà ed interpreterà le notizie di cui dispone e confuterà i preconcetti altrui. Cosí che ogni scritto rappresenta una tendenza individuale in cui v'è sempre una parte che sfugge ad ogni confutazione.

Solo le menti essenzialmente organiche sanno liberarsi in parte da questo peccato originale, e ciò che da esse è prodotto determina i nuovi indirizzi e le nuove vedute nell'ordine degli studi, collegando i risultati minori e coordinandoli a piú alti fini. Con poche fonti, e né meno facilmente ac-

cordabili, con scarsissimi frammenti, uno solo dei quali può meritar questo nome, quello riferito da Plutarco, non essendo gli altri che apoftegmi staccati, a bastanza importanti per determinare il posto che Protagora occupa nella storia della filosofia Greca, ma quasi inutili per chiarire qual parte debba darglisi nella storia della letteratura, è difficilissimo formarsi un concetto chiaro e complessivo di una figura cosí lontana, posta in un'epoca cosí poco affine alla nostra, ed è in ogni modo impossibile darne una imagine persuasiva, cosí che una mente superiore potrà averne un sentimento sufficientemente preciso, ma non potrà che difficilmente rendere questo sentimento negli altri.

Conviene per ciò attenersi ad una considerazione che duplicemente contiene in sé la persona del sofista e l'epoca sua, tentando d'integrare i due campi e contentandosi di mezze luci e di pallidi colori, di linee incerte e frammentarie.

Non una delle opere dei sofisti è giunta sino a noi, e se riuniamo tutti i loro frammenti non raggiungiamo la lunghezza del piú breve tra i dialoghi di Platone. E pure, in torno a questa direzione del pensiero, può dirsi che da tutti gli autori greci del tempo o posteriori si trae un'intiera letteratura fatta di confutazioni dirette e d'influenze sentite, di vaghe insinuazioni e di allusioni palesi. Essi sono adunque un elemento indispensabile per la considerazione complessiva di questo periodo della storia del pensiero, ma non ebbero la fortuna che un Platone ne racco-

gliesse e ne armonizzasse i principii transfondendoli in divine opere d'arte. Manca a questo movimento una figura centrale che lo riassuma e lo caratterizzi[1], ed ove non si accetti l'opinione cosí brillantemente sostenuta dal Grote, il quale fa di Socrate il piú grande di essi, dobbiamo ritenere che non ci rappresentino altro che un diffuso substrato intellettuale, sul quale doveva trovare il suo appoggio la nuova dottrina universale di Platone.

Non credo per ciò che Protagora possa dirsi il capo riconosciuto della sofistica, poiché se egli ne fu uno dei rappresentanti piú degni, non seppe però mai elevarsi al di sopra dei suoi colleghi ed ha per lo meno in Gorgia un emulo temibile nella supremazia di questa regione del pensiero. Indubitatamente però la sua figura è la piú seria tra quelle di sofisti che Socrate si trova di fronte, e

(1) « Une parenté d'un ordre plus général l'attache (Euripide) à eux (les sophistes): on ne saurait nier qu'il ne soit souvent animé de leur esprit. Les marchands de sagesse sont venus, il est vrai, trop tard à Athènes pour avoir vendu leur science à la jeunesse du poéte, qui n'a pas été façonné à leur image. Euripide, quand'il connut Protagoras, était arrivé à l'âge mûr: il n'a pu fréquenter Gorgias, Prodicos et les autres, qu'aux limites de la vieillesse. Pour cette raison il est impossible de bien savoir ce qu'il leur doit, de déterminer exactement dans son oeuvre ce qui vient d'eux. Si Euripide n'eut abandonné la philosophie pour le théatre, peut-être fût-il devenu, sans avoir besoin des lecons de personne, par le seul effort de ses reflexions et en suivant la pente naturelle de son génie, l'un des plus grands, sinon le premier d'entre les sophistes. Il avait en commun avec eux l'esprit de recherche qui examine tout et met tout en question, l'ironie qui perce à jour les préjugés régnantes et les idées conventionelles, l'audace sceptique qui ébranle dans leurs fondements les traditions religieuses. Qu'il ait voulu ou non, il a travaillé à leur oeuvre ». DECHARME, *Euripide et l'esprit de son théatre*, première partie, chap. I, § 4, pag. 47-58 *(Euripide et Protagoras)*, Paris, 1890.

quella che egli combatte con maggior cura e, possiamo ben dirlo, con maggiore rispetto. È molto importante l'accertare ancora una volta che due dialoghi di Platone lo hanno per protagonista, presente nell'uno, imaginario nell'altro.

Ma non è facile, come ho accennato, determinare lo scopo di un dialogo di Platone e dire a che sia rivolta l'intenzione dell'autore, se ciò è egli si serva di questa forma dramatica immediata e rappresentativa di discussione per formare un piedistallo al suo maestro, o se voglia realmente combattere una tendenza generale e pericolosa, tanto che spesso la mente si perde dinanzi alla potenza dell'ironia ed all'oscurità dell'intento, e si sente come una barriera insormontabile tra la nostra comprensione ed il pensiero definitivo dell'autore.

Sotto questo aspetto il Protagora è uno dei dialoghi meno chiari. Il problema che vi è proposto non è risolto, onde si potrebbe presumere che Platone abbia voluto porre in contrasto la precisione dialettica di Socrate con l'arte ambigua ed incerta dei sofisti. Ma a punto perché il dialogo non giunge ad una conclusione palese, si potrebbe anche pensare che tenda a dimostrare la necessità di un relativo scetticismo in torno a certe questioni, come quella dell'insegnamento della virtú. Ma sopraviene la considerazione fatta dallo Hermann, che ciò è sembra che qui Socrate voglia parere piú sofista dei sofisti, ed allora si tornerebbe a ritenere il dialogo d'indole puramente polemica, quanto alla forma ed ai particolari di

una discussione. E quando in fine si riflette che il nocciolo della dottrina che Socrate svolge, sta nel dimostrare che cosa sia la virtú, prima di passare a discutere se essa sia insegnabile, si ritiene ancora che lo scopo del dialogo sia tutto metodologico. E come queste possono pensarsi molte altre ipotesi che partano da differenti aspetti.

È adunque impossibile, come a me sembra, scoprire l'intenzione di Platone in questa sua opera, ed è necessario attenersi a considerazioni di ordine esterno. Un fatto in ogni modo notevole è che Protagora campeggi come figura principale dopo quella di Socrate in due tra i piú accurati e vigorosi dialoghi di Platone. Egli è attaccato nel « Protagora » personalmente, nell'opera sua, nella sua vita, nel suo insegnamento, e Platone ci vuol descrivere la sua figura morale ponendola in raffronto con quella di Socrate ed in mezzo a quelle dei piú grandi sofisti del suo tempo: nel « Teeteto » in vece Protagora appare di scorcio, la sua imagine è piú sbiadita ed è la sua dottrina dell'uomo misura di tutte le cose quella confutata da Socrate. Nel « Protagora » si combatte l'opera personale pratica del sofista, nel « Teeteto » la conseguenza della sua teoria, ciò che varrebbe a provare, come pensa il Bethe, che il primo di questi dialoghi fu composto prima del secondo e porterebbe qualche sussidio alla mia idea, la quale sarebbe in questo caso condivisa da Platone, della insufficienza della sola coerenza come nesso tra il pensiero e la forma del nostro autore.

Ora Platone non vuol demolire del tutto il sofista: si vede che gli riconosce certe qualità e non ce lo presenta per ciò come uomo spregevole, ma sol tanto come uomo leggero. E se su due campi egli conduce la battaglia contro di lui, è perché la sua teoria è troppo individualisticamente lusinghiera, presa cosí senz'altro, e le sue applicazioni specialmente alla morale possono condurre con facilità ad una dannosa indifferenza nella considerazione del bene e del male, ed alla immediata giustificazione, quale la gioventú in ispecie avidamente ricerca, degli atti e delle stesse intenzioni.

La figura di Protagora non potrebbe piú opportunamente presentarsi che in questo momento della vita greca. Sia come filosofo, sia come artista, egli è uno dei personaggi piú riassuntivi, piú rappresentativi, piú necessari nella storia dell'arte e del pensiero. Egli ci presenta una delle piú belle ed espressive figure di transizione di qualunque momento storico, una di quelle figure in cui si sente insieme la debolezza di una decadenza e la forza di una rigenerazione, uno di quei tipi che servono a conservare la continuità di uno slancio, spostando gl'indirizzi minori o come reazione o come creazione, a serbare una tradizione vacillante e ad adattarla a nuove esigenze, ad indicare i nuovi orizzonti verso i quali potrà rivolgere lo sguardo un'elettissima stirpe che è ancora nel possesso piú glorioso delle sue piú belle attività.

Protagora, in un quadro della filosofia e della

letteratura greca sta sul secondo piano, ma in una degna evidenza. Il genere e la qualità delle sue opere non furono certo tali da congiungere ad esse il suo nome in modo imperituro. Come dice il Gomperz, egli non formò una vera scuola, non ebbe discepoli che conservassero con venerazione e tramandassero con fede di neofiti i suoi scritti. I quali forse non avevano un'importanza tale che ad essi potesse Protagora affidar la speranza di una fama immortale. In grandissima maggioranza di carattere didattico, essi presentavano una varietà solo apparente e non erano che l'applicazione variata e monotona ad un tempo di uno stesso principio. Questa voluta coerenza e d'altra parte un'idea non chiara del modo d'intenderla fecero sí che, se non si notò direttamente, si sentí però che a tutta l'opera del sofista mancava qualche cosa, quello ciò è che forma la dote precipua dell'opera creatrice, e l'oblio travolse con sé quegli scritti faticosi ed incerti.

Ma se le sue opere si persero tra l'indifferenza dei posteri, non altro e tanto può dirsi sia accaduto della sua filosofia, del suo insegnamento e dell'influenza che il suo stile e la composizione dei suoi saggi esercitarono su la prosa greca. Il suo infaticabile apostolato quotidiano e personale, ben conosciuto, ci darebbe l'indice di ciò che gli deve l'arte prosastica. Egli fissò schemi, diede norme, consigliò cautele, suggerí espedienti, introdusse construtti, congegnò figure, determinò partizioni, indusse in fine, è vero, l'artificio tra il pensiero e la forma, ma in questa riflessione del-

l'effetto su l'inspirazione egli delineò, quasi senza volerlo, un intiero e complesso programma di pensiero e d'arte che la felice esuberanza dei suoi successori fece suo e riempí della piú libera, sentita e consciente dignità di eloquio.

Protagora ci appare un adoratore della parola ed un empirico della retorica: in questa definizione a me sembra si riassumano i motivi per i quali la sua figura non rimase come quella di un uomo di sfera intellettuale superiore, ma piú tosto come quella di un cooperatore necessario ed efficacissimo di quello splendido fatto che fu il formarsi della prosa e dell'eloquenza attica. Per il primo, forse, s'avvide che lo strumento del linguaggio offriva possibilità molto maggiori di quelle di cui si erano serviti i suoi predecessori su questa via, nell'instintiva ingenuità semplice e grande delle loro concezioni, ed i delicati congegni dello stile intravide o divinò quasi tutti. Per questo, come avrò dopo occasione di spiegare, nel discorso che gli pone in bocca Platone, si vede in embrione tutta la prosa, quale, specialmente nell'eloquenza, si sviluppò dopo di lui.

E se un giorno si riescirà a risolvere la difficile questione delle influenze dei Sofisti su Socrate e su Platone, credo che dovrà darsi a Protagora il primo posto, non solo considerandolo come colui i cui metodi e le cui idee stimolarono maggiormente l'attività meravigliosa di Socrate, ma forse anche come quello che per primo accennò, con una precisione di cui dovrà tenersi gran conto, ad una forma letteraria vivente ed

animata come quella del dialogo [1], poiché le sue antilogie ed i suoi procedimenti eristici, congiunti a quel desiderio di plasticità e di chiarezza che informò tutto il V secolo, e che io chiamerei l'esigenza rappresentativa, forse diedero il primo impulso alla forma d'arte che doveva iniziarsi con Platone.

Doveva essere una gradevole compagnia quella di Protagora. Doveva egli avere vasta e varia cultura, forse non ben digerita, ma compensata da eccellenti intenzioni; ottimo gusto di cui tal volta forse non sapeva servirsi nel miglior modo, ma che in genere lo rendeva un *causeur* grato e attraente; corretta eleganza nel presentar le sue idee, forse tal volta troppo ingegnosa, ma sempre chiara e ordinata. Come egli era un *parvenu* della vita (da umile facchino era divenuto *un nome nella Grecia* [2]), così era tale fors'anche nell'arte e nella filosofia: con un grande ingegno naturale e con un'anima tutta vibrante di vita, egli si trovò d'un tratto sbalzato in un ceto non suo, senza avere l'educazione intellettuale necessaria e costretto a supplire alle lacune che aveva lasciato in lui la mancanza dell'abito speculativo, con una teoria filosofica che potesse giustificarlo, e con la facile esuberanza della parola. Come di un'altra grande e simpatica figura di un altro tempo, come di quel Niccolò Niccoli che *era tutto una*

(1) In questi due sensi sembra a me possa intendersi la misteriosa frase di Diogene Laerzio (IX, 53): οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε.

(2) PLAT., *Protag.*, 335 A.

gentilezza e di cui potrebbe trovarsi l'orma in ognuna delle emanazioni del Rinascimento, cosí forse potrebbe trovarsi un'influenza di Protagora in ogni direzione dello slancio che con lui e dopo di lui presero lo stile ed in parte il pensiero dei Greci, e questo varrebbe a scusare i difetti e gli eccessi che in lui si rinvengono e che gli sono comuni con coloro che concorsero ad iniziare ed a provocare un movimento complesso ed il cui nome è congiunto a quello di ogni grande visione.

II.

LA SOFISTICA.

Quali spostamenti e qual determinarsi di forze e di tendenze abbiano prodotto il movimento sofistico, questo capitolo tende a studiare ed a precisare. Tale indirizzo di pensiero e di vita presenta a chi lo consideri tanti legami con tutte le altre manifestazioni dell'anima Ellenica nella seconda metà del quinto secolo, e sotto tanti aspetti di azione e di reazione informa un cosí gran numero dei fenomeni piú essenziali in cui si estrinsecò lo spirito di quel tempo, che può ben dirsi che esso serva piú di qualunque altro elemento di cui possiamo disporre, a rievocare in noi quello che il Renan con espressione felicemente sintetica chiamò il miracolo greco.

Quanto verrò ora dicendo è frutto di mie personali considerazioni, né so quanta originalità possa trovarsi nelle idee che tenterò di esporre e di sviluppare. In ogni modo, qualunque sia il giudizio che potrà farsene, io le do in buona fede come mie, per quanto creda che in linea generale poco piú possa dirsi di nuovo su la sofistica e, per naturale diffidenza verso le mie forze, non mi dissimuli che probabilmente quello che avrò

a dire possa esser stato, forse con altre parole, già esposto da altri i cui scritti mi sono sfuggiti nelle indagini il piú possibile diligenti da me fatte.

Nel piú alto Medio Evo, quando il papato, or mai divenuto l'erede della caduta monarchia universale, sentiva di possedere quello che fu detto l'Impero Romano delle conscienze e di esser giunto al culmine della sua influenza morale e politica, tutto il laborioso fervore dei conventi e delle scuole, tutte le facoltà d'indagine e d'analisi che avevano possibilità di operare, tutte le menti che una quiete forzata od un impulso irresistibile facevano rivolgere alle consuetudini speculative, elaboravano l'interpretazione del dogma, ciò è della rivelazione divina, già elaborata dai Padri della Chiesa, concorrevano ad inalzare l'edificio cosí presto caduto della Scolastica, unica forma filosofica del pensiero medioevale, e nello stesso tempo gettavano inconscientemente i germi di tutta la filosofia moderna, iniziata con Cartesio, che è il primo ed il piú sincero dei razionalisti ed insieme l'ultimo ed il piú degenere rampollo della Scolastica. E mentre, come in un immenso vivaio intellettuale si venivano agitando confusamente tutte le tendenze e tutti gl'influssi che dovevano poi condurre alla distinzione delle nazionalità morali ed alla delimitazione dei cómpiti che ogni stirpe con il genio suo proprio avrebbe esplicato, un popolo di pensatori, che noi possiamo ora ben chiamare ingenui come gli artefici del loro tempo, investigava con pazienza ed acume, passati di poi in proverbio, i problemi

piú complessi del pensiero e, sul presupposto del dogma cristiano, riconstituiva al mondo una scienza.

Sant'Anselmo, Roscellino, Guglielmo di Champeaux, San Bernardo, i Realisti e di Nominalisti, i filosofi Arabi ed i logici Bizantini, tutti in fine i rappresentanti di questo movimento che, per quanto diffuso e fecondo, ci appare a volte persino puerile, cosí nella minuzia delle sue disquisizioni, come nella passione di coloro che vi parteciparono, mirano o contribuiscono tutti ad un unico scopo, e mentre perfezionano il metodo dell'indagine e ne allargano il campo, delineano sempre piú nette le varie correnti e le seuole opposte, e giungono alle soluzioni piú diverse.

Solo sul principio del secolo XII appare una mente organica e geniale che, traendo partito dal lavoro dei predecessori, tenta di elevarsi di sopra alle minuzie, di liberarsi dalle servitú intellettuali in cui si trovavano i suoi contemporanei, e di uniformare ad un sistema complesso i risultati già acquisiti al pensiero del suo tempo, ed è questi Abelardo, il quale per il primo, a detta del Cousin, applicò la dialettica alla teologia e fu, come dice l'Erdmann, l'incarnazione della Scolastica francese.

Ed accade a punto in questo momento di straordinario fervore speculativo, un fenomeno che parrebbe inesplicabile, il sorgere ciò è del misticismo. Di questo indirizzo, o meglio di questa posizione del pensiero, sembra che ognuno degli storici della filosofia abbia avuto paura di dare una definizione.

Io con timida audacia vorrei dire che esso rappresenta la giustificata rinuncia all'applicazione delle leggi della logica umana nella soluzione dei problemi ontologici. Non voglio ritenere che questa definizione sia assolutamente compiuta e perfettamente esatta, ma credo che per certi rispetti non altrimenti possa caratterizzarsi questo primo assalto che, specialmente per opera di Ugo, Riccardo e Gualtiero, del convento di San Vittore in Parigi, la Mistica dava alla Scolastica, come con un'inerte reazione all'attività indagatrice dell'epoca.

Ma la Scolastica doveva ricevere un potentissimo aiuto dalla resurrezione della filosofia greca, la quale, con i libri di Aristotele, era destinata a risollevare un'altra volta il mondo ad una piú sana ricerca del vero scientifico. Aristotele aveva già elaborato e ridotto a sistema tutto lo scibile: dopo le logomachie della scolastica la scienza del dogma cristiano aveva raggiunto lo sviluppo piú compiuto e non mancava or mai che di unificarla in un sistema che ne abbracciasse tutte le parti, coordinandole in base ad un solo indirizzo. Ed ecco San Tommaso e la Somma Teologica, il genio della Scolastica ed il piú alto risultato espressivo a cui essa sia giunta.

Però, a punto forse perché l'organica elaborazione dell'Aquinate per esser, direi quasi, troppo compiuta presentava molti punti deboli, molti lati all'assalto, l'opera della Scolastica vien dissolvendosi per l'azione degli avversari ed anche dei seguaci di San Tommaso, Duns Scoto, Guglielmo

Occam, Raimondo Lullo [1], i quali, quasi che, avendo potuto avere sott'occhi in un unico organismo il materiale delle loro ricerche, ne scoprissero le parti da perfezionare o le vie per distruggerlo, dividono la direzione principale del pensiero scolastico in tante direzioni secondarie e l'avviano alla sua fine. Ed a canto a questi ultimi rappresentanti del pensiero medioevale, veri eroi della lotta per l'accordo tra la ragione e la fede, giganti che combattono nell'oscurità in cui l'anima classica dovrà restituire la luce della libera conscienza dei fini e dei mezzi, sorge nuovamente, piú forte e piú agguerrita, un'altra scuola mistica, la Mistica tedesca, la quale, per bocca dei suoi rappresentanti piú insigni, il Meister Eckehart e Nicola Cusano, proclama addirittura la prevalenza della cognizione su la volontà.

Il Rinascimento che in Dante, piú che un precursore ha un iniziatore e che riescí ad esplicare tendenze ed aspirazioni rimaste sin allora estranee al resto dell'attività speculativa, darà gli ultimi colpi a questo corpo decrepito e su le sue rovine innalzerà il nuovo monumento del genio classico, il quale vivifica a traverso i secoli le anime stanche e fa riapparire su gli orizzonti dell'umanità l'aurora della bellezza e dell'ideale.

Non il vano desiderio di architettare una sedu-

(1) « ... l'uman pensiero cominciava già ad irrompere nel sacrario « della teologia e della scolastica dietro la scienza e la libertà, a quel « modo onde un de' contemporanei, antesignani di quelle, Raimondo Lullo, » aveva, essendo ancor cavaliere, seguito galoppando a cavallo la dama « dei suoi pensieri entro la chiesa di Maiorca. » CARDUCCI, *Opp.*, I, 104.

cente forse, ma infondata simmetria, mi ha spinto a dare questo breve cenno della storia della filosofia medioevale, ma il pensiero che nello studio dei fenomeni intellettuali debba appurarsi l'effetto di leggi simili, con tutte le debite riserve, a quelle che reggono il prodursi dei fenomeni fisici. Le azioni e le reazioni hanno in quel campo, come in questo, un carattere di necessità per il quale, data la conformazione dello spirito umano, l'apparire ed il diffondersi di una dottrina porta con sé una determinata forma di contrasto, e non può portarne altre.

Premetto, poi, che per paragonare un periodo della civiltà ellenica con un periodo della storia del pensiero medioevale e dopo, se si vuole, con il movimento contemporaneo, è necessario tener conto del fatto che nel primo non è ancora avvenuta o non è ancora cosí sensibile quella divisione del lavoro che comincia ad accennarsi nel secondo e per la quale la nostra può chiamarsi l'epoca delle specializzazioni. Le grandi figure del quinto secolo sono cosí complesse e multiformi che a noi sembra che, in quella divina giovinezza dell'umanità, l'esplicarsi in una sola attività sia troppo piccolo sforzo e non impieghi a sufficienza tutte le attitudini. Questa impressione è aiutata anche dal fatto che la relativa scarsezza di notizie che abbiamo su quell'epoca constringe il nostro intendimento a giovarsi di tutti gli elementi che può raccogliere, da qualunque parte essi provengano, per addentrarsi quanto piú è possibile nella conoscenza del pensiero greco. Ma anche a pre-

scindere da questa circonstanza, sta però in fatto che tutte le figure di questo periodo meraviglioso offrono tale varietà di aspetti e di riflessi, che lo sviluppo dei fenomeni intellettuali ci si presenta rapidissimo in modo che in un secolo si svolgono compiutamente le piú alte manifestazioni dell'anima ellenica, in esempio perenne ai successivi sviluppi minori e piú lenti d'altre civiltà. E cosí Teognide, Senofane, Parmenide, Empedocle, Pindaro, Platone, Euripide[1] debbono esser studiati sotto l'aspetto storico, filosofico, letterario, etc., e quella leggenda che in torno al ricordo suggestivo di Maratona riuniva i nomi dei tre massimi poeti tragici in una diversa posizione, sembra confortare questa osservazione e condensare in una sola imagine di poesia tante diverse espressioni di bellezza.

La vita medioevale non ci presenta in vece una cosí immediata ripercussione dei fatti intellettuali e politici su tutte le manifestazioni. Noi potremmo studiare la Scolastica indipendentemente o quasi dalla storia politica del tempo in cui si svolse, ed altro e tanto potremmo fare della filosofia moderna, senza impensierirci dello studio degli altri campi dell'attività umana. Non vorrei quindi che il paragone che instituisco tra lo sviluppo del pensiero medioevale e quello del pensiero greco fosse inteso in un senso piú largo di quello che ho voluto dargli.

---

(1) ὁ ἐπὶ τῆς σκηνῆς φιλόσοφος. CLEM. ALEX., *Strom.*, V, 12, § 71, pag. 78, ed. Potter.

Se adunque confrontiamo l'intrecciarsi delle influenze filosofiche avvenute nella storia del pensiero medioevale, in cui la filosofia e la teologia si erano staccate da tutte le altre forme di civiltà e non progredivano piú di pari passo con loro, con lo sviluppo della filosofia greca, la quale in vece sembra formare parte integrante ed inscindibile di quella civiltà, in tutti gli aspetti sotto i quali si presentò, dobbiamo necessariamente rimaner colpiti dall'analogia profonda che si rinviene tra queste due epoche cosí diverse per altri riguardi, per ciò che tocca la parte formale e direi quasi dinamica dello svolgimento del pensiero.

Gli antichi poeti teologici, gli Orfici, Esiodo, Museo, avevano isolato la considerazione dei fenomeni e delle forme della natura ed avevano su di essa richiamato l'attenzione degli uomini, interpretandole come manifestazioni dirette della divinità. Essi avevano in certo modo ridotto a categorie poetiche gli elementi e le forze, senza che l'ombra di un pensiero scientifico turbasse l'ingenua serenità della loro fede, ed avevano fatto un dogma dell'accertamento del mondo circonstante, senza che mai l'idea di sviscerarne la natura avesse intralciato il placido formarsi di quell'aggraziato e semplice corpo di credenze.

Talete di Mileto volle per il primo construire una concezione filosofica della natura e, mi si passi l'espressione, guardar dentro alla materia della quale, sin'allora, non si erano considerate che le apparenze esteriori, ed insegnò che tutto deriva dall'acqua. Quasi subito, sia per ispirito di con-

tradizione, sia pure per una diversa convinzione, un altro Milesio, Anassimandro, faceva consistere la materia primitiva (ἀρχή) in un ἄπειρον μῖγμα, mescolanza infinita, da cui per separazione avevano nascimento i corpi particolari. Un po' piú tardi Anassimene, anch'egli di Mileto, ponendo come principio delle cose l'aria, fissava in altro modo il processo per cui dalla materia primitiva nascono le cose. La scuola Ionica adunque, rappresentata da questi tre pensatori, si proponeva la spiegazione dei fenomeni naturali per mezzo di una materia qualitativamente determinata; quasi contemporaneamente la Pitagorica faceva consistere nei numeri l'essenza delle cose e ne poneva il fondamento in una relazione quantitativa, mentre la scuola Eleatica di Senofane, Parmenide, Zenone e Melisso rivelava nuovi indirizzi nello studio della natura, cercando di determinarne un substrato permanente nell'Essere. Questo concetto doveva esser perfezionato ancora da Eraclìto, da Democrito e da Anassagora, i quali dovevano attribuire nuove forze e nuove qualità all'Essere, simboleggiandolo o facendolo consistere il primo nel fuoco, il secondo negli atomi, il terzo nel νοῦς.

In questo punto dello sviluppo del pensiero greco giova considerare la figura di Empedocle che io mi sono sforzato di scagionare in un altro mio studio[1] dalla non eccessivamente simpatica e per molti riguardi inesatta qualifica di filosofo

(1) *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle.* Roma, Loescher, 1904. Vedi poi il cap. VII.

eclettico, cercando di rintracciare nei dettati del suo insegnamento un principio suo personale che coordinasse i principii dei predecessori e dei contemporanei da cui aveva tratto partito per la sua originale e complessa concezione della natura.

Discepolo di Empedocle è Gorgia: ed a punto in questo momento dell'attività piú feconda dell'indagine filosofica greca noi osserviamo il sorgere della Sofistica. Da Talete ad Anassagora tutte le scuole filosofiche della Grecia avevano non solo tentato di trovare, ma dato effettivamente una sicura spiegazione del fondamento della natura: ognuno aveva saputo portare gli argomenti piú lusinghieri a sostegno della propria tesi e, non essendo cosí sviluppato come fu piú tardi il metodo polemico, si può dire che ogni scuola rappresentava un indirizzo a sé, e che di per sé ciascuna conduceva ad una conclusione accettabile. Chi, senza preconcetti, avesse potuto studiare tutte le teorie che correvano a quel tempo su la filosofia naturale, se avesse voluto assimilarsene una, non avrebbe avuto che l'imbarazzo della scelta e forse si sarebbe sentito attirare verso le piú recenti, solo perché piú complesse, in quanto abbracciavano un numero maggiore di fenomeni, ma non perché fossero piú poderose per valore logico.

Ma se tutti, nelle conseguenze a cui giungevano, avevano ragione, esisteva dunque veramente una realtà di cui potesse darsi un giudizio sicuro? O non era tutto un'illusione dei sensi, un mero gioco di ombre, una mutazione continua d'imagini e d'impressioni soggettive? In meno di un

secolo e mezzo, venti uomini di genio, ammirevoli per la profondità dell'intuito e per la volontà indomita di superare il mistero dell'esistenza, avevano consacrato le forze del loro intelletto alla soluzione del problema, e ciascuno v'era giunto su vie, per metodi e con intenti diversi; esisteva dunque in sé questo problema di cui potevano darsi tante e tutte sodisfacenti soluzioni?

Quando si pensi che già Eraclìto aveva parlato di un flusso perpetuo, che Anassagora aveva, con la determinazione del νοῦς, condotto la questione su di un piú ristretto campo subiettivo, che Empedocle in fine, su di un duplicismo di forze e di elementi, aveva, come tentai di dimostrare, fatto consistere l'esistenza delle cose, e quando si consideri che, specialmente nel V secolo, in Grecia aveva preso immenso sviluppo il concetto dell'individualità umana e della distinzione della personalità superiore dalle altre, vien da sé che *dovesse* formarsi uno scetticismo, il quale rinunciando all'aiuto della logica per la determinazione della realtà, proclamasse il piú subiettivo ed il piú perfetto principio d'incredulità, il piú orgoglioso e libero assioma individualista: l'uomo è la misura di tutte le cose.

Doveva adunque sorgere la Sofistica, in contrasto con la filosofia naturale dei primi pensatori, a quel modo che il misticismo dei Vittorini doveva contraporsi al fervore scolastico del Medio Evo. È una questione direi quasi meccanica di economia intellettuale. Io non mi dissimulo il dogmatismo scettico di questo mio raffronto e della

teoria che intendo dedurne, ma non vorrei né meno che a questa si desse un'estensione maggiore di quella che è nelle mie intenzioni, in modo da credere che di ogni pensatore io voglia fare un messia atteso e indispensabile. Io considero qui solamente le correnti del pensiero e non tanto la figura dei singoli rappresentanti delle idee, considero l'atteggiamento del pensiero, non il suo valore intrinseco né il rapporto che lo congiunge con le altre forme di civiltà, ed ho detto per questo che l'analogia da me instituita deve considerarsi solamente per la parte dinamica e formale delle dottrine.

Se in fatti a canto alle determinazioni naturali dei poeti teologi, noi poniamo i dogmi fissati dai Padri della Chiesa, se raffrontiamo l'intenso lavorío delle prime scuole naturaliste con l'affannosa e gigantesca lotta delle prime sétte scolastiche, se infine consideriamo la sintesi Empedoclea insieme con la divinazione di Abelardo, ci apparirà chiaro che il movimento sofistico ed il movimento mistico avevano entrambi un'eguale necessità di prodursi e che, in ciò che ho chiamato l'economia filosofica, erano ambedue inevitabili. La Grecia ha sviluppato il dogma della natura, il Medio Evo quello della fede: l'analogia d'intento e di metodo delle due reazioni è perfetta. Sofisti e Mistici abdicano dal dominio che ha dato alla mente umana su i giudizi la logica dei loro avversari e, in accordo con la scienza del loro tempo quanto allo strumento della reazione, proclamano gli uni l'inesistenza della natura come realtà obiettiva, gli

altri la prevalenza assoluta dell'*affectus* su la cognizione, della *fides qua creditur* su la *fides quae creditur*. In ordine ai loro antecedenti storici ed all'ambiente in cui si produssero, il parallelismo tra le due posizioni sembra a me evidente.

Volendo proseguire il raffronto tra lo svolgimento del dogma della natura e quello del dogma della fede, non può sfuggirci la rassomiglianza che corre tra Aristotele e San Tommaso, tra gl'indirizzi della rinnovata Scolastica dal secolo XIII in poi e le quattro grandi scuole dei Peripatetici, degli Academici, degli Stoici e degli Epicurei, tra la Mistica tedesca e lo scetticismo di Pirrone. E se in fine vogliamo vedere nel sorgere del Cristianesimo, i cui sentimenti avevano trovato i primi accenni in Platone, un fenomeno di portata simile a quello che ci ha mostrato il Rinascimento, le cui radici si estendono molto profondamente nel Medio Evo, l'analogia apparirebbe così limpida che quanto mi son sforzato di porre in luce sin qui non dovrebbe considerarsi che come una fondamentale legge storica del pensiero. Lo sviluppo del dogma del tempo nostro potrebbe darci di questa legge una novella riprova, la quale però non solo sarebbe inutile ed inopportuna nel momento presente, ma anche, per le mutate relazioni tra i vari campi dell'attività dello spirito, per la troppo minuta e diretta conoscenza di fatti e di uomini che ci toglie la visione delle linee generali, e per trovarci noi ora nel pieno fiorire dell'elaborazione di questo dogma che non è ancor giunto al tramonto, assai

meno semplice e nei suoi limiti, determinata. D'altra parte non sarei certo il primo a rilevare il carattere sofistico del pragmatismo di William James o dell'intuizionismo di Bergson.

Ripeto ancora che questo raffronto, la cui prima idea mi fu suggerita dall'analogo paragone tra i Sofisti, e gli Enciclopedisti del secolo XVIII, riguarda tutta intiera la scala dei valori filosofici, ma non tocca il valore intrinseco delle singole dottrine, considera la lotta delle idee, non quella delle scuole, si riferisce al bilanciarsi degl'influssi intellettuali, non alle polemiche dei pensatori: sarebbe semplicemente ridicolo il voler trovare dei punti sostanziali di raffronto tra Abelardo ed Empedocle, tra Ugo di Bankenburg e Protagora, tra Dante e Platone.

*
* *

Non a caso adunque il detto di Protagora si colloca nel luogo in cui l'ho posto, né le idee della Sofistica ci rappresentano una manifestazione isolata e spontanea di un movimento incomprensibile e inopportuno. Esse anzi sono l'espressione del dubbio piú naturale che la mente potesse farsi e l'assioma individualista che le riassume è la piú scettica ma necessaria affermazione a cui potesse in quel momento giungere l'anima greca.

Ma un'altra reazione piú potente, piú logica e sopra tutto piú umana si contraponeva a questa, un'altra reazione che, riprendendo l'eterno problema, vi sostituiva le antiche premesse, con un presupposto piú complesso e piú persuasivo. Tutta

la dottrina di Socrate combatteva nei sofisti non tanto la scuola e la sua immediata influenza morale e sociale, quanto l'intiero organismo del pensiero anteriore e conduceva l'indagine su un altro terreno, dal quale dovevano trarre sviluppo i nuovi germi dell'attività speculativa.

Poiché se del rivelarsi della dottrina socratica la sofistica fu un'occasione, in altri antecedenti filosofici deve ricercarsi il fondamento della dottrina stessa. Per un verso Socrate demoliva, per un altro creava, ma per l'uno e per l'altro si ricollegava allo sviluppo della scienza che lo aveva preceduto, dipendeva dalle esigenze dell'equilibrio intellettuale. Tutti i grandi novatori altro non sono se non coloro i quali, dalle premesse poste da quelli che li hanno preceduti su la via che percorrono, sanno formulare il sillogisma che nessuno aveva pensato, sanno discendere alle conseguenze che nessuno aveva prevedute. La reazione della sofistica era immediatamente dipendente dal movimento filosofico anteriore e, concludendo il periodo della ricerca del fondamento della natura, dava nello stesso tempo la prima forma sistematica a quell'altro atteggiamento del pensiero che conduceva allo scetticismo. Socrate, d'altra parte, nella sua reazione a questa nuova posizione filosofica, si congiungeva direttamente ad essa, ma poi, nella costruzione del suo nuovo sistema, riprendeva e rifondeva altri elementi già sviluppati, con la riunione dei quali iniziava una nuova epoca della storia del pensiero e portava alla rivoluzione intellettuale piú complessa, alla

più profonda transformazione delle relazioni morali.

Come accadde ciò e qual parte possiamo assegnare in questo contrasto alla Sofistica?

Un fatto assai più notevole ed universale che non sia la reazione che ho chiamato meccanica, accade a punto in questa seconda metà del V secolo, il quale sembra abbia avuto nella storia il destino di mostrare in un perfetto riassunto tutti i saggi più sintetici delle manifestazioni dello spirito umano. Si hanno in questo tempo i prodromi del movimento più complesso che abbia modificato l'anima della nostra civiltà; intendo accennare al fenomeno che io chiamo risolutamente lo spostarsi dell'ideale, dalla bellezza alla bontà.

La letteratura greca sembra che nel suo periodo più glorioso abbia concepito la bontà solo in forma di bellezza. Essa è giunta ad una tal perfezione nell'espressione del πάθος che l'anima dello spettatore è totalmente assorbita nella contemplazione della forma e ne rimane soprafatta ed estatica. Così pure il nesso καλὸς κἀγαθός, la καλοκἀγαθία, queste espressioni passate nell'uso comune in modo che forse non si badava più al significato proprio delle due parole che le componevano, ci provano che, quanto fu poi considerato come la risultante dell'accordo della cultura dello spirito con quella del corpo, e più tardi come il complesso delle condizioni speciali in cui si trovavano le classi privilegiate nello Stato, fosse in principio semplicemente l'emergere dell'uomo superiore di sopra ai suoi concittadini, non solo per

il valore intrinseco della rettitudine, della prodezza, della sapienza, del senno politico, ma anche per l'ornamento che a lui proveniva da tali qualità e per l'espressione netta e direi quasi plastica che egli sapeva darne.

Quella che potrebbe chiamarsi la sollecitudine morale sembra non gravi consapevolmente su le manifestazioni della vita greca anteriore. Il poeta epico o il tragico, sembra abbiano per primo loro scopo quello di mostrare dei belli eroi, e non è l'elemento della bontà quello che tendono a porre in luce. L'uditore o lo spettatore debbono ammirare negli eroi il bel gesto, la superiorità sicura ed altèra, l'agile forza consciente, ed anche quando le piú orrende calamità si addensano su di un solo individuo in modo che esso desta necessariamente la piú grande pietà in chi lo considera, non ne avviene però mai l'impiccolimento del personaggio, e le sue sventure sono tali che egli solo tra gli uomini potrebbe sopportarle e che ne resta circonfuso di una tremenda grandezza[1].

Tale desiderio di mostrare sempre dignità e superiorità, di sopravanzare gli altri in qualunque gara, di emergere in ogni circonstanza, e sopra tutto di godere del proprio trionfo, come per un diritto alla meglio intesa vanità[2], corrispondeva veramente alla meta ideale di ogni Greco che,

(1) τἀμὰ γὰρ κακὰ
οὐδεὶς οἷός τε πλὴν ἐμοῦ φέρειν βροτῶν.
SOPHOCLES, *Oed. R.*, 1414-1415.

(2) τὸ γὰρ κάλλιστον ἀέθλων
ἄνδρα πολλῶν ὑπ' ἀνθρώπων πολυζήλωτον ἔμμεν.
BACCHYLIDES, IX, 47-48.

nella pratica della vita, trovava l'organizzazione piú perfetta per secondare questo generale e meraviglioso spirito d'emulazione, in tutti quegli instituti che, per mezzo di gare e di concorsi, miravano a punto ad una continua selezione dell'uomo superiore dalla massa, come per avvicinare la parte migliore dell'umanità e della nazione agli Dei, anzi come a pareggiarla ad essi, in modo da suscitare quello φθόνος che per certi riguardi corrispondeva alla ζήλωσις dei mortali[1].

Gli Dei, d'altra parte, erano stati accostati a gli uomini, sia per la concezione antropomorfica, sia per le construzioni scientifiche della filosofia. Ma principalmente per l'influsso esercitato dalla tragedia, la quale li aveva in modo diverso da quello di Socrate, secondo l'espressione ciceroniana, fatti discendere su la terra e fatto vedere materialmente a gli uomini la contradizione tra la fede e la ragione[2]. Cosí che, nella piena conscienza del proprio intelletto e dell'ultimo conseguimento dell'espressione, l'uomo greco poteva risolutamente porsi di fronte a gli Dei, romperla con tutte le tradizioni teologiche che lo avvincevano al passato e, come in un corollario che affermasse l'as-

(1) « Diagoras était d'une taille et d'une force extraordinaires... Pau-« sanias vit à Olympie sa statue avec celle de ses trois fils, tous vain-« queurs comme leur pére aux jeux Olympiques. Le jour oú le plus jeune « remporta la victoire, au moment oú le hérault proclama son nom, toute « l'assemblée applaudit: l'heureux pére fut comblé de félicitations et ses « fils le portérent en triomphe au milieu des acclamations universelles. « Un des spectateurs lui cria: — Diagoras, meurs: qu'attends-tu en-« core? Tu ne deviendras pas Dieu. κατάθανε, Διαγόρα, οὐκ εἰς τὸν « Ὄλυμπον ἀναβήσῃ. » *Pindare, les Olympiques.....*, *annotées par E. Sommer*. Nota all'Ol. VI, pag. 201.

(2) ZELLER, vol. II, pag. 457.

soluta libertà e la piú alta potenza dell'intendimento, senza curarsi né meno di avere un'opinione su la divinità, dire, per bocca di Protagora, di essere la misura di tutte le cose.

Dopo che Eschilo, Agelada, Temistocle avevano incarnato i tipi perfetti dell'anima greca sino ad un certo momento del V secolo, in modo che solo a riunire questi tre nomi si riproduce dinanzi alla nostra mente la visione di una perfetta dignità grave e sublime, nella seconda parte del secolo, Sofocle, Fidia e Pericle avevano raggiunto l'assoluta serenità, la calma piú sorridente, il massimo risultato con il minimo sforzo, ed erano giunti all'ultimo limite dell'esteticamente esprimibile. Era forse dato andare piú in là? La storia ci dice di no, e senza dubbio nell'anima di coloro che vissero in quell'attimo meraviglioso doveva apparire cosí perfetta in tutte le sue manifestazioni l'individualità umana di cui si avevano tali rappresentanti, che l'assioma protagoreo con straordinaria precisione sintetizzava la conscienza altissima di sé e la superba sicurezza de' propri mezzi che la perfezione raggiunta dava alla stirpe Ellenica.

Se in una lucida rievocazione noi potessimo imaginarci la rappresentazione di una tragedia di Sofocle ad Atene verso quel tempo, e riconstruire nella memoria, aiutata senza dubbio piú dalla nostra fantasia che dalla nostra filologia, il sacro e glorioso teatro di Dioniso su l'Acropoli, resuscitare in noi la grazia delle danze e la musica dei cori armoniosi, udire ancora l'euritmia delle parole divine, rivedere in fine come in una fantasma-

goria miracolosa tutto un drama, con i piú minuti accessorî della sua riproduzione, sentendo sul nostro capo il puro e splendido cielo dell'Attica[1] ed ai nostri piedi il sorriso innumerevole dei flutti[2], se a questo potessimo giungere, allora soltanto comprenderemmo veramente come a quel tempo l'umanità avesse toccato l'ἀκμή del suo sviluppo estetico né fosse ad essa possibile superare quel segno.

Ma veniva in tanto producendosi un altro movimento. Quando in fatti ci facciamo a riunire altre tre grandi figure che nella medesima direzione delle precedenti concludono questo secolo del sublime, quando in Euripide, in Prassitele, in Alcibiade cerchiamo la continuazione dello slancio che li aveva preceduti, crediamo, a torto, secondo me, di vedere germi di decadenza in ciò che non mi sembra altro che l'apparire di un nuovo elemento nella formazione e nell'espressione del pensiero. Questo elemento, che troverà in Socrate e in Platone i suoi esplicatori, è a punto l'elemento morale, dato dal transportare l'attività speculativa dall'esterno all'interno, dalla natura all'io, dal bello al buono. In questo ultimo periodo della piú originale vita greca, si sente da per tutto la lotta, se non proprio tra i Sofisti e Socrate, tra le forze intellettuali che determinarono il loro contrasto. V'è in questo periodo una sollecitudine

(1) EURIPIDES, *Med.*, 820-824.

(2) ... ποντίων τε κυμάτων
ἀνήριθμον γέλασμα...
AESCHYLUS, *Prom.*, 89-90.

che, senza nulla togliere alla bellezza, diminuisce la calma dell'espressione, cosí che nelle manifestazioni piú rappresentative che noi ne possiamo considerare, sentiamo che qualche cosa di nuovo s'è aggiunto per via nello svolgimento del pensiero, a ciò che prima ci aveva mostrato una cosí mirabile unità di concezione, che una nuova forza ideale è venuta a porsi a canto alla forza ideale che ha dominato sin qui e che viene accennandosi da un lato il tramonto increscioso di una felicità sovrumana, dall'altro la dubbia luce di una mistica aurora.

Guidato forse dalle medesime correnti che avevano inspirato il subiettivismo della poesia lirica, Socrate, senza misconoscere la verità del principio, all'uomo misura di tutte le cose aveva risposto: — Conosci te stesso — e gettato cosí le prime basi della Rivoluzione Cristiana.

*
* *

Sotto due aspetti ho dunque considerato sin qui la posizione della Sofistica, e per questa seconda parte or ora enunciata, io sarei inclinato a riguardare i Sofisti come gli ultimi rappresentanti inadeguati certo, ma in buona fede, dirò di piú, inconscii, di un ideale di bellezza formale che si esplica in tutte le manifestazioni della vita Ellenica, che tutte le informa e le stilizza, tendendo a portarvi bel ritmo e bella armonia[1],

(1) Πᾶς γὰρ ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου εὐρυθμίας τε καὶ εὐαρμοστίας δεῖται. Protagora [in PLAT., *Protag.*, 326 B].

mentre Socrate ci rappresenterebbe il primo divinatore di una bellezza ideale e immateriale.

Ora a questi due aspetti, sotto i quali ho considerato sin qui l'atmosfera intellettuale in cui ebbe sviluppo il movimento sofistico, giova aggiungerne un terzo, d'indole piú particolare dei due precedenti.

Nel Dialogo di Platone che prende il nome dal sofista Protagora, costui dice di ritenere che la maggior parte dell'educazione consista nell'esser *forte in poemi*[1]. Questa affermazione pronunciata in Grecia, ove l'educazione ci si rappresenta in vece come equamente e saggiamente divisa tra l'esercizio del corpo e quello dello spirito, mentre contiene in sé un'indiretta conferma di quanto ho tentato di dimostrare nella seconda parte di questo capitolo, non può però non farci meraviglia e non indurci a pensare che, anche per questo elemento cosí importante della vita greca, non fosse avvenuta una mutazione profonda.

Tutta l'educazione greca mirava a raggiungere la perfezione del corpo, intendendo di dare all'uomo la compiuta disponibilità di tutti i mezzi concessi dalla natura. Si aspirava con questo ad educare il giovane per prepararlo alla sua partecipazione alla vita pubblica specialmente come guerriero[2], come difensore della patria, e l'insegnamento della danza, della musica, della ginnastica aveva a punto per iscopo un perfeziona-

(1) ἡγοῦμαι..., ἐγὼ ἀνδρὶ παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι ἐπῶν δεινὸν εἶναι. Protagora [in PLAT., *Protag.*, 338 E].

(2) SCHOEMANN, vol. I, pag. 132.

mento fisico che permettesse all'uomo di conseguire quella forza e quell'agilità delle membra, per le quali egli potesse moltiplicarsi nel combattimento ed impiegare tutto se stesso con il piú utile risultato.

Ora a me sembra che l'opera dei Sofisti, riguardo all'educazione, applicasse allo spirito lo stesso principio che aveva informato tutto il sistema dell'educazione fisica primitiva. Non impensieriti da quel particolare concetto del bene e del male che Socrate doveva poi sviluppare con cosí mirabile conoscenza dell'anima umana, sembra che essi abbiano considerato lo spirito come un organo da esercitare e da addestrare allo stesso modo di una parte del corpo. Anche in questo essi erano piú di Socrate figli del loro tempo e secondavano una corrente generale, anzi tutto perché lo studio filosofico delle scuole presocratiche aveva richiamato l'attenzione dei pensatori piú su l'attività dell'anima che su la sua essenza, ed altresí perché lo svolgimento della vita civile aveva dimostrato che per essere utili al proprio paese, oltre al contributo che si doveva dare personalmente, oltre all'altezza della propria intelligenza posta al servizio della cosa pubblica, erano or mai necessarie anche certe abilità intellettuali che non potevano limitarsi ad avere per base la retta conoscenza di quei principii supremi di morale e di diritto che constituivano il patrimonio etico ed etnico della Grecia.

Però tanto per il primo quanto per il secondo punto i Sofisti si tennero alla superficie né sep-

pero rilevare le esigenze dell'anima, pur recando un contributo importantissimo al nuovo orientamento che il problema stava per prendere.

Come Protagora, nel dialogo di Platone, discute in torno alla questione « se la virtú possa insegnarsi » senza aver detto prima qual concetto egli si faccia della virtú, cosí la Sofistica sembra abbia voluto construire un intiero sistema educativo delle attività pratiche dello spirito, senza indagare la natura intrinseca e le differenziazioni di questo spirito, ma imaginando semplici formule astratte applicabili in generale a tutti. E d'altra parte essi consideravano l'abbellimento intellettuale allo stesso modo in cui si era sin allora considerato quello del corpo, e ciò è solo per il risultato pratico che poteva ottenersene, non per quello intimo, di perfezionamento interiore, di aiuto alla conoscenza del bene: solo, può dirsi, per le nuove parole che dava, e non per le nuove idee che aggiungeva, solo in fine come parte dell'insegnamento retorico, e non di quello morale.

Ciò accadeva perché il problema dell'educazione veniva separandosi da quello della coltura. Mi sembra che questa locuzione determini abbastanza esattamente questo nuovo aspetto, sotto il quale può riguardarsi il movimento sofistico. Il quale in questo preparava il terreno all'opera di Socrate.

Tale infatti era stata l'attività dello spirito greco in un periodo di tempo che relativamente alla vita di un popolo possiamo chiamar breve, che in ogni campo dell'arte e del pensiero si addensavano i

nomi piú gloriosi. Poeti epici, teologi, lirici, drammatici, filosofi, avevano già misurato in tutti i ritmi piú armoniosi lo spazio ed il tempo, avevano descritto e narrato la natura e la vita; le ricerche di storici, di matematici, di medici, astronomi, naturalisti, e le scuole filosofiche, moltiplicatesi con prodigiosa rapidità, servendosi per unico strumento di ricerca del divino intuito dei loro cultori, avevano già detto molto piú di quanto non abbia mal ripetuto la nostra orgogliosa ed arida scienza moderna, la quale senza toglier di mezzo l'eterno dubbio, ha sostituito alla soave poesia delle vaghe leggende, le vane formule inesorabili. Non v'era infine mistero di bellezza, che non avesse trovato la sua espressione piú giusta e piú limpida nell'innata arte rappresentativa di quel popolo meraviglioso.

Ora tanto fervore filosofico ed estetico aveva sviluppato il caratteristico spirito polemico e la facoltà d'assimilazione e di speculazione dei Greci, e l'attività letteraria ed intellettuale aveva reso alle menti accessibile un concetto piú comprensivo della natura umana, mostrandone con minuta precisione di particolari tanti lati sin allora inespressi, rivelandone tante leggi generali non ancora osservate, determinandone tante categorie rimaste prima confuse in un vago criterio complessivo. Data l'animazione della vita politica del tempo, era inevitabile che la possibilità dei risultati che potevano ottenersi nello Stato si congiungesse con la conoscenza delle idee poste in luce dallo studio dei pensatori e dall'inspirazione dei poeti e che

di questa conoscenza si facesse uno strumento efficace per conseguir quei risultati.

E quando si pensi al diverso organismo della pratica della vita intellettuale di quel tempo, al fascino che ogni bella armonia esercitava in quelle anime cosí equilibrate dalle assuefazioni estetiche ed in fine al desiderio di emergere ed a quello di sapere le cui sodisfazioni erano reciprocamente condizionate, si comprenderà come si anelasse da tutti, ma piú specialmente dai giovani, a conoscere a fondo questi poeti, ad avere una nozione precisa delle idee di questi filosofi, a provocarne l'assimilazione del contenuto e del metodo, a sfruttarne gl'indirizzi e le vedute. Or mai il problema della cultura andava innanzi a tutti gli altri: risolverlo era la prima cura. Ma chi avrebbe potuto conoscere quanto il pensiero aveva armonizzato e sviluppato, come era possibile giungere ad impossessarsi di tanto sapere, od almeno ad apprenderne i risultati e le conseguenze?

Anche per questo adunque si presentavano i sofisti alla Grecia: per popolarizzare l'insegnamento dopo averlo creato, per rendere accessibile a chi volesse la pratica data dalla convivenza intellettuale con le anime piú elette. E quando Gorgia, Protagora, Prodico, Ippia e gli altri Sofisti comparvero nelle città greche, facendo conoscere che essi avrebbero colmato questa lacuna dell'insegnamento superiore, trassero a loro in folla i giovani intelligenti, ricchi ed ambiziosi, ed uno spirito animatore sembrò dar nuova vita alle

molteplici energie della stirpe e rivelare attività geniali e feconde.

L'anima greca cominciava a ripiegarsi su se stessa. Dalla creazione passava insensibilmente all'imitazione, dall'accertamento estetico a quello storico, e l'erudizione veniva a poco a poco a turbare ed a estinguere quella splendida originalità, quella spontaneità squisita, che avevano prodotto una cosí pura bellezza in tutte le forme espressive. Ed Alessandria e Pergamo dovevano poi raccogliere e far loro questa parte del programma della Sofistica.

Riassumendo adunque le idee che son venuto esponendo sin qui, noi possiamo riguardare il movimento sofistico anzi tutto come scettica reazione necessaria, al fervore filosofico delle prime scuole naturaliste, poi come coefficiente negativo dello spostamento che avviene dall'ideale estetico all'ideale etico, ed in fine come principale strumento della transformazione del problema dell'educazione in problema della cultura.

Soggiungerò ora che, senza parlare di altri legami piú diretti che uniscono la Sofistica alle filosofie precedenti, legami che è piú specialmente cómpito della storia generale della filosofia rintracciare e coordinare, il sorgere della Sofistica, e principalmente della retorica sofistica, trova altre ragioni negl'influssi esercitati da quella che il Grote chiamò un'atmosfera di democrazia, e nella nuova direzione che alle attività estetiche aveva dato la concezione prosastica del pensiero. Una causa filosofica adunque, una sociale ed una letteraria.

Ma lo sviluppare anche brevemente questi nuovi argomenti dovrebbe condurmi a ripetere spesso idee espresse da altri e porterebbe troppo in lungo questa disamina, che del resto non è mio pensiero ritenere con quanto ho detto compiuta. Questo momento in cui avviene la separazione della filosofia dalla poesia, del buono dal bello, è troppo importante e sotto troppi aspetti si presenta alla considerazione dello studioso, perché sia possibile, anche sommariamente, dire in breve spazio di tutti. Azioni e reazioni vi si succedono e vi s'intrecciano con una rapidità e con una varietà di cui nessun'altra epoca ci ha lasciato l'esempio, tanto che alla nostra comprensione, avvezza a categorie già fatte, a metodi preordinati, a coerenze imposte o volute, sembra che quel secolo rappresenti in complesso le manifestazioni di un'immensa sovraeccitazione delle attività produttive dello spirito, quasi che sia allora passato sul mondo un soffio divino ed inspiratore che abbia sollevato le menti alle piú splendide ebrezze.

Ma prima di conchiudere, non credo di dover lasciare sotto silenzio un'ultima circonstanza importantissima, su cui alcuni di coloro che hanno trattato di questo argomento insistono come su quella che ha maggiormente determinato il successo delle scuole sofistiche. Intendo accennare all'animazione grandissima della vita politica del tempo, per la quale ogni cittadino sentiva il bisogno di conoscere il modo di servirsi della legge o dei fatti, per confutare un avversario, per difendersi contro un accusatore, per convincere

un'assemblea. Tutti quei rapidissimi mutamenti di constituzione, per i quali tante città del mondo greco sperimentarono i piú diversi generi di convivenza politica e passarono a traverso l'oclocrazia, la democrazia, l'oligarchia, la tirannide, alternando a breve distanza queste varie forme di governo, avevano mostrato la necessità di tenersi sempre pronti alla difesa od all'apologia personale delle proprie azioni, con lo scopo di salvarsi o d'inalzarsi. E quando i Sofisti annunciarono che per loro mezzo si sarebbe appreso il modo di giungere a qualunque confutazione o dimostrazione, che il loro insegnamento conferiva la facoltà di fare, in ogni caso, della parola lo specchio della verità e lo strumento del successo, che in fine, bilanciando le deficienze dell'argomento, il magistero della forma di cui essi davano le norme avrebbe livellato tutte le gerarchie della logica e dell'intelligenza, allora ad ogni cittadino che potesse pagarsi un Sofista parve di avere forze bastevoli per conseguire mète inarrivate, e su i nuovi maestri che si offrivano all'Ellade, si fondarono le mire d'ogni intrigo, si appoggiarono le speranze di ogni ambizione.

Credo d'avere, se non determinato tutte le questioni piú generali a cui dà luogo lo studio esterno del sorgere della Sofistica, almeno di averne sviluppate alcune, altre formulate tra quelle che piú specialmente influirono sul manifestarsi di questo movimento. Come ho detto, a noi non è possibile salire tanto in alto da poter vedere con un solo sguardo tutte le particolarità di un momento come

è quello di cui ho discorso sin qui. Ma vorrei che quanto son venuto esponendo ne avesse, per chi legge, lumeggiato alcune delle meno evidenti e delle meno comunemente rilevate, e che, prima di entrare piú particolarmente nella trattazione relativa al sofista cui quest'opera è consacrata, questo mio capitolo fosse riescito a dare al meno un'idea approssimativa dello svolgimento e della funzione perfetta dei meccanismi ideali, nel secolo in cui piú gloriosamente l'umanità diede le perfette emanazioni dell'arte e del pensiero.

III.

LA VITA.

Nessuno dubita che Protagora non sia nato ad Abdera: anzi la qualifica di Abderite è or mai congiunta al suo nome quasi come un complemento necessario, quasi come un cognome. Di fatti per solito, nell'uso italiano, le grandi figure dell'età moderna si nominano con un solo nome, Dante, Lutero, Goethe, Napoleone, Kant, Garibaldi; si prepone l'articolo al nome di quelle pur grandi ma non come queste, e si dice l'Ariosto e il Carducci, il Bruno e il Gioberti, lo Sforza e il Blücher; ma gli altri si indicano con il nome ed il cognome, e si dice Cecco Angiolieri e Traiano Boccalini, Nicolò Piccinino e Bettino Ricasoli. Similmente non credo che nessun greco colto ed intelligente avrebbe sentito il bisogno di dire Socrate Ateniese o Aristotele di Stagira, poiché certo nessuno avrebbe confuso l'uno con quello, per esempio, di Cos, autore delle « Invocazioni agli Dei », o l'altro con quello, per esempio, di Sicilia, che confutò il Panegirico d'Isocrate; ma al contrario l'uso voleva (e quasi vorrebbe anche oggi) che si dicesse Agia di Trezene od Empedocle Agrigentino, Prodico di Ceo ed Ippia di Elea, anche quando l'aggiunta della patria al nome non evita nessuna confusione con omonimi.

Quasi tutti i nostri testi, il « Protagora » ed il « Teeteto » di Platone e gli autori di cui ho raccolto e tradotto i passi nella terza parte del II volume di quest'opera, fanno seguire al nome di Protagora l'indicazione della patria, e lo chiamano Protagora l'Abderite. Dissentono da tale indicazione un luogo di Galeno in cui Protagora è dato come Melio [1], e che è stato emendato dal Diels, ed un frammento della comedia « Gli adulatori » di Eupoli [2] in cui si dice che Protagora era di Teo. Tale notizia è riprodotta da Ammiano Marcellino [3], da Stefano di Bisanzio [4], e da Suida [5], ma con i necessari dubbi. Ora tale attribuzione, importante perché data da un contemporaneo come Eupoli, non è senza ragione. Teo era una città della Jonia, sorgente su la costa lidia nel lato meridionale della penisola formata dal monte Mimas; quando la città si sentí stretta troppo da vicino dalle armi di Arpago generale di Ciro, i Teii emigrarono in massa (circa il 543) e si recarono a riconstruire Abdera che era stata distrutta dai Traci [6]. Onde come nessuno chiamerà

(1) *Hist. phil.* 8; cfr. DIELS, *Dox.*, 297; MULLACH, II, LXV, n. 2.

(2) DIOG. L., IX, 50; EUSTATH. *in Od. com.*, 1547.

(3) *Rerr. gestt. ll.* 22, 8: *Nonnulli, Eupolidem secuti, Protagoram Teium quoque nominatum esse putarunt.*

(4) *s. v.* Τέως... ἀφ' οὗ Πρ. ὁ Τήϊος.

(5) *s. v.* Πρωταγόρας... τινὲς δὲ καὶ Τήϊον αὐτὸν ἔγραψαν.

(6) HERODOTUS, I, 168, παραπλήσια δὲ τούτοισι καὶ Τήιοι ἐποίησαν· ἐπείτε γάρ σφεων εἷλε χώματι τὸ τεῖχος Ἅρπαγος, ἐσβάντες πάντες ἐς τὰ πλοῖα οἴχοντο πλέοντες ἐπὶ τῆς Θρηίκης καὶ ἐνθαῦτα ἔκτισαν πόλιν Ἄβδηρα, τὴν πρότερον τούτων Κλαζομένιος Τιμήσιος κτίσας οὐκ ἀπόνητο, ἀλλ' ὑπὸ Θρηίκων ἐξελασθεὶς τιμὰς νῦν ὑπὸ Τηίων τῶν ἐν Ἀβδήροισι ὡς ἥρως ἔχει. Cfr. STRABO, XIV, 644.

indiano un inglese nato a Calcutta o tripolino un italiano nato a Lebda, cosí un Abderite del VI o del V secolo avrà seguitato a chiamarsi tal volta con il nome jonico piú glorioso, della patria antica, Teo. Si osservi oltre a ciò che non solo a Protagora si danno queste due patrie, Abdera e Teo, ma anche ad Ecateo[1] e che Leucippo è detto Eleate, Abderite, e Melio[2] come Protagora nel corrotto luogo di Galeno [3]. Possiam dunque dire che il nostro sofista era un Teio di Abdera.

Abdera, città della Tracia, quasi dinanzi all'isola di Taso, era stata fondata da Eracle in memoria del suo scorto Abdero, sbranato dai cavalli di Diomede, distrutta e poi di nuovo fondata da Timesio di Clazomene, ancora distrutta dai Traci e ancora di nuovo riedificata dai Teii, centododici anni dopo. Vi abitò pare a lungo Anacreonte che vi raggiunse i suoi concittadini Teii parecchio tempo dopo l'esodo, e che ad Agatone Abderite, morto in battaglia, consacrò un epigramma[4]: ecco dunque un altro contatto fra Teo ed Abdera. Con il romanzetto « Gli Abderitani » Cristoforo Martino Wieland ci mostrò questo popolo come tardo e grossolano, con l'intento di satireggiare però gli abitanti di Erfurt: non sembra, in fatti, che nell'antichità gli Abderiti abbian goduto

(1) SUIDA, s. v. Ἑκαταῖος, STRABO, l. c., SCYMN., *q. d. perieg.*, 869.
(2) DIOG., IX, 30.
(3) La doppia denominazione non ha piú luogo per Anassarco, filosofo Abderite, fiorito verso il 337, ciò è circa un secolo dopo.
(4) n. 100, *Fracc.* 94.

di troppo buona fama per svegliatezza d'ingegno e per serietà di propositi[1]. Nel V secolo era però una città importantissima, forse la piú potente della regione, ma decadde nel IV secolo, ed al tempo della lega macedonica era considerata come città di poco conto. Dopo la presa di Mileto nel 494, dovette accogliere Serse con l'esercito, ma il re persiano ricompensò regalmente la città dell'ospitalità ricevuta[2], durante la sua precipitosa fuga verso l'Asia. Qui si colloca una strana notizia di Filostrato[3], il quale afferma esser stato Meandro, padre di Protagora, un ricco cittadino, che ottenne da Serse, per averlo ricevuto con sontuosa ospitalità, il permesso di mandare il figlio a studiar presso i Magi di Persia. Simile notizia è anche data di Anassarco[4], di Ecateo[5] e di Democrito[6], tutti Abderiti, ed anche di molti altri filosofi, e risale forse, quanto a quelli, ad uno scherno per tal fioritura di pensatori, conseguita o quasi comprata con l'accoglienza servile fatta a Serse in contrasto con la gloriosa resistenza nazionale ellenica; per gli altri forse la notizia racchiude anche una delle facili spiegazioni che il volgo dà della dottrina e dell'ingegno, quando non vuol riconoscerli come superiorità naturali.

---

(1) CICERO, *ad Att.* 4. 16, 6; 7, 7, 4; *de nat. D.* 1, 43; JUVENALIS, 10, 48. Cfr. C. F. HERMANN, *Gesamm. Abhandl.* 90-111, 370.
(2) HERODOTUS, VII, 109, 126; VIII, 120.
(3) *Vit. Soph.* I, 10, e VAL MAX., VIII, 7, 4.
(4) DIOG., IX, 61.
(5) ibid., I, 9.
(6) ibid., IX, 34.

Nulla sappiamo del padre di Protagora, il quale si chiamava Artemono o Meandrio[1] e non era probabilmente un ottimate della città, perché le piú autorevoli testimonianze ci dicono che suo figlio esordí nella vita facendo il facchino. Per la data della nascita, poi, dobbiamo fin da ora esaminare tutte le testimonianze che contengono un'indicazione cronologica e cosí determinar subito le date principali della vita del Sofista. Premesso che Socrate non può esser nato che tra il 470 ed il 469, convien tener presente che il « Protagora » ha luogo nel 431[2]: il « Teeteto », come si rileva dalle ultime parole, ha luogo il giorno in cui Socrate va a rispondere all'accusa di Meleto, e per ciò nel 399, accennandovisi a Protagora come a morto da vario tempo[3]. Ora, nel

(1) EPIPHANIUS, *adv. haer.* III, 1088 *b* Μενάνδρου. SUID., Μαιανδρίδου ἢ καὶ Νεανδρίου. Il Frei preferisce il nome Artemono perché piú comune ad Abdera e cita il MIONNET, *Description des médailles antiques*, 364.

(2) DIELS, II, 221, 30. Questa data è confermata dal fatto che Socrate è presentato giovane in confronto al sofista, che Alcibiade è ancor nel fior della gioventú, che ancor giovinetto è Agatone che vinse nelle Lenèe nel 417, che Pericle è ancor vivo, e vivi sono i suoi due figli che morirono nella peste del 429; oltre di che gli accenni a Fidia, a Policleto ed ai suoi figli, a Crisone, non ci porterebbero oltre il 430. D'altra parte altre circonstanze, tra cui, principalissima, l'accenno alla comedia di Ferecrate che sappiamo da fonte non dubbia esser stata rappresentata nel 421 e che nel dialogo (327 *d*: ἄγριοί τινες οἷους περ πέρυσι Φερεκράτης ὁ ποιητὴς ἐδίδαξεν ἐπὶ Ληναίῳ) è data come *dell'anno scorso*, sposterebbero la data 431. La quale però è suffragata da troppe piú riprove, perché non dobbiamo attenerci alla opinione dello Schleiermacher che la accetta ammettendo che Platone abbia aggiunto particolari relativi a fatti posteriori quasi per ornamento. Del resto a tali incongruenze cronologiche aveva già posto mente ATENEO, di cui si veda nel 2° vol. il brano *Deipnosoph.*, V, 218.

(3) 168 *c*: εἰ δ'αὖτὸς ἔζη, μεγαλοιότερον ἂν τοῖς αὑτοῦ ἐβοήθησεν; 168 *e*: τῷ σῷ ἑταίρῳ τετελευτηκότι, ed altrove.

Protagora il Sofista dice che da molti anni è nell'arte e che può parlare a chiunque degl'intervenuti da Callia, come da piú vecchio a piú giovani, perché non ce n'è nessuno di cui non potrebbe esser padre [1]. Diogene racconta che Protagora morí a novant'anni, ma che Apollodoro dice a settant'anni, e che aveva fatto il sofista per quaranta [2]. Settant'anni di vita, circa, e quaranta d'insegnamento, troviamo anche nel Menone [3], ove di Protagora si parla come un morto da un pezzo, ed il dialogo ha luogo presumibilmente dopo il ritorno dei diecimila, ciò è verso il 400. Diogene ci dice poi che Protagora fiorí nell'olimpiade ottantesimaquarta, corrispondente a gli anni 444-441, fra i quali è compreso per ciò il 443, anno della constituzione della colonia di Turio [4]. Oltre di che Euripide, che fu amico di Protagora, sembra che abbia alluso alla morte del Sofista, nell'Issione che fu rappresentato nel 410-8 [5] e, secondo il Gomperz [6], anche nel Palamede che fu rappresentato nel 415. Dunque dal dato anonimo di Diogene, per cui il sofista sarebbe

---

(1) 317 *c*, 320 *c*. Platone ci presenta Protogora in età avanzata (316 *c*, 320 *c*, 335 *a*, 361 *e*) e Socrate ancor giovine (314 *b*, 361 *e*): l'uno di oltre cinquant'anni, l'altro su i trenta.

(2) IX, 55-56.

(3) 91 *e*: οἶμαι γὰρ αὐτὸν ἀποθανεῖν ἐγγὺς ἑβδομήκοντα ἔτη γεγονότα, τετταράκοντα δὲ ἐν τῇ τέχνῃ ὄντα. Καὶ ἐν ἅπαντι τῷ χρόνῳ τούτῳ ἔτι εἰς τὴν ἡμέραν ταυτηνὶ εὐδοκιμῶν οὐδὲν πέπαυται.

(4) IX, 50.

(5) DIELS, II, 220, 20.

(6) *Penseurs*, I, 467. Veramente chiamare Protagora ἀλγύνουσαν ἀηδόνα μουσᾶν (EURIP., fr. 588 N.) non parrebbe troppo appropriato: quelle parole s'adatterebbero meglio ad un poeta.

morto a novant'anni, e la data dell'Issione, come termine ultimo, si spazierebbe tra il 500 ed il 410-8; ma sí come da nessun altro è riportata questa età di novant'anni, cosí, tenuto conto delle verosimiglianze che possiamo indurre dagli altri passi, può quasi con sicurezza affermarsi che Protagora nacque non prima del 480[1] e morí non dopo il 408.

Di umilissima origine, fu constretto ad adattarsi a fare il facchino[2], e vari autori non solo dicono che egli sia stato l'inventore del cuscinetto[3] per agevolare il transporto dei pesi o in testa o sul dorso, ma anche su tutto ciò architettano un'inverosimile leggenda circa le relazioni fra Democrito e Protagora[4], leggenda che, pur se raccontata elegantemente come fa Aulo Gellio[5], non ha la virtú di persuaderci, di fronte agl'inesorabili diritti della cronologia, per la quale essendo accertata la data di nascita di Democrito al 460, e ponendosi al 450 l'entrata in arte di Protagora[6], dovrebbe ammettersi che a dieci anni

(1) Basta questa quasi sicura data di nascita per infirmare la notizia di Filostrato circa l'instruzione data a Protagora dai Magi.

(2) ATHEN., 354 *c*, DIOG., IX, 53, X, 8, SUID., *s. v.* Πρωτ., *s. v.* κοτύλη, *s. v.* φορμοφόρος, SCHOL. *ad Plat. Remp.*, 600 *c*, AUL. GELL., *Noct. a.* V, 3, etc.

(3) κοτύλη ciambella (Bonghi) *culcyta, semisextarium* nei lessici: io ho tradotto *cercine, ciambella, cuscinetto.*

(4) Il GOMPERZ, *Penseurs*, I, 487, fa l'ipotesi di una polemica fra Democrito e Protagora in base a Sesto Empirico *adv. math.* VII, 1, 389, a cui aggiungo PLUTARCHUS *adv. Colot.*, 4.

(5) *Noct. Att.*, V, 3.

(6) Nato nel 480, morí di settant'anni, avendo fatto il sofista quarant'anni ed avendo per ciò cominciato nel 450. Cfr. CRAMER, *Anecd. Paris.* I, 171.

Democrito avesse un segretario di trenta, cosa questa che nessuna precocità filosofica potrebbe giustificare.

Sappiamo di certo che Protagora venne ad Atene[1] varie volte: di due dei suoi soggiorni ci parla Platone nel dialogo, ed uno ebbe luogo quando Ippocrate di Apollodoro era ancora παῖς[2]: ora Ippocrate parla come un giovane che ha passato non di molto la ventina, cosí che era ragazzo una quindicina d'anni prima, e per ciò (431 + 15 = 446) la prima gita di Protagora ad Atene può porsi tra la metà giusta del V secolo ed il 443, anno della constituzione di Turio, a cui, per incarico di Pericle, diede le leggi[3]; la seconda gita ha luogo tre giorni prima del dibattito in casa di Callia[4]. Aveva incominciato a fare il sofista in provincia, insegnando in principio a leggere e scrivere nei villaggi e per le strade[5]; salí presto a qualche cosa di piú, e fattasi la fama, quando il ristretto pubblico della città natale non bastò piú al suo desiderio di gloria, venne alla capitale a cercar fortuna. E fece fortuna perché visse in lunga intimità con Pericle, il quale gli diede l'incarico ora accennato[6] e forse anche i

(1) Un'altra volta durante la peste. PLUT., *Cons. ad Apoll.* 33, un'altra gita potrebbe dedursi dall'allusione di Eupoli. C'era poi certamente l'anno della morte, perché fuggí da Atene; vedi nota 2 a pag. 74.

(2) *Prot.*, 310 *d*: ἅμα δὲ οὐδὲ ἑώρακα Πρωταγόραν πώποτε οὐδ' ἀκήκοα ουδέν· ἔτι γὰρ παῖς ἦ, ὅτε τὸ πρότερον ἐπεδήμησεν.

(3) DIOG., IX, 50.

(4) DIOG., X, 4, HESYCH, *de v. ill.*, XXX, ATHEN., *Deipn.* VIII, 354.

(5) *Prot.*, 309 *d*.

(6) Sul carattere della legislazione data a Turio da Protagora, vedi

suoi figli da educare[1], sí che in breve egli era diventato un nome nell'Ellade[2].

Gli Abderiti, secondo Eliano[3], lo avevano sopranominato λόγος, secondo Favorino, σοφία[4], e chiamavano Democrito, per contrasto, φιλοσοφία: posson esser veri ambedue i sopranomi protagorei, tanto piú quando si ponga mente ad un terzo sopranome, quello di λόγος ἔμμισθος che Suida[5] ci riferisce: di fatti essi possono corrispondere a tre periodi della fama del sofista, il primo di ammirazione per il suo ingegno e la sua tenacia nel voler farsi avanti, σοφία, il secondo di diffidenza per la profondità della sua dottrina, λόγος, il terzo di classificazione come maestro pagato, λόγος ἔμμισθος. Poiché fu il primo a farsi pagare l'insegnamento[6], sí che il nome di sofista ch'egli fu il primo a darsi[7] fu subito screditato[8].

GOMPERZ in HOFFMANN, *Beiträge z. Gesch d. gr. u. röm. Rechts*, Wien, 1870, e H. E. MEYER, *opusc.*, I, 222.

Lo stesso Gomperz, *Penseurs*, I, 464, suppone un periodo nella vita di Protagora, di studi di scienze naturali, in base a CICERO, *de orat.* III, 32, DIONYS., *de Isocr.*, I, ed all'allusione di Eupoli.

(1) PLUTARCH., *Vita Pericl.* 36, *Cons. ad Apoll.*, 33.

(2) *Prot.*, 335 *a*.

(3) AELIANUS, *var. h.*, IV, 20.

(4) in DIOG., IX, 50.

(5) *s. v.* Πρωταγόρας.

(6) SCHOL. *in Plat. Remp.*, 600 *c*; SUIDAS, *s. v.* Πρωτ., ed altri, ma sopra tutto Platone in *Prot.*, 328 *b*, 348 e (vedi nota seg.); XENOPH., *Conv.* I, 5; sul modo con cui stabiliva il prezzo dell'insegnamento, vedi PLATO, *Prot.* 328 *b*, *c*; ARISTOT., *Eth. Nicom.*, IX, 1, ed il cap. VII.

(7) PLAT., *Prot.* 317 *b*, ed altri.

(8) *Prot.* 312 *a* [*Socr. ad Ippocr.*] σὺ δέ... πρὸς θεῶν, οὐκ ἂν αἰσχύνοιο εἰς τοὺς Ἕλληνας σαυτὸν σοφιστὴν παρέχων; — ed in contrasto a questo, vedi come Socrate sa nascondere il suo pensiero senza essere ipocrita: 348 *e* [*Socr. a Prot.*] σὺ δὲ καὶ αὐτὸς ἀγαθὸς εἶ καὶ ἄλλους οἷος τ' εἶ ποιεῖν ἀγαθούς· καὶ οὕτω πεπίστευκας σαυτῷ ὥστε καὶ ἄλλων

A questa mercede per l'insegnamento si ricongiunge il famoso aneddoto della lite con il discepolo Evatlo [1], che però non impedí a Protagora, come non glielo impedí il discredito della sua professione, di accumulare una grande sostanza [2], ciò che facilmente si comprende, quando si pensi che al suo insegnamento sembra ponesse il prezzo di dieci mila lire [3].

Per l'amicizia di Pericle, di Euripide [4] e di altri ottimati, come risulta dai dialoghi di Platone [5], per l'acquistata ricchezza, per l'ascendente politico di cui son prova le leggi date ai Turii [6], il dialogo di Critone [7], gran parte della discussione che ha luogo nel dialogo di Platone ed alcuni titoli delle opere del sofista, per l'ingegno, in fine, la dottrina, la genialità della vita, dell'opera, dell'insegnamento, per i viaggi [8], Protagora dunque raggiunse grandissima fama: i comici

---

ταύτην τὴν τέχνην ἀποκρυπτομένων σύ γ' ἀναφανδὸν σαυτὸν ὑποκηρυξάμενος εἰς πάντας τοὺς Ἕλληνας, σοφιστὴν ἐπονομάσας, σεαυτὸν ἀπέφηνας παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλον, πρῶτος τούτου μισθὸν ἀξιώσας ἀρνυσθαι.

(1) DIOG., IX, 56; AUL. GELL., *Noct. att.*, V, 10; APUL., *Florid.* IV, 18; JO. SARISB., *Polycr.*, V, 12; MARCELL., *Schol. ven.*, 70.

(2) PLAT., *Menon.*, 91, *Hipp. mai.*, 282 *d*, etc.

(3) DIOG., IX, 52; SCHOL. GR. *in Plat. Remp. 600 c*; QUINTIL., III, 1; SUIDAS *s. v.* Πρ.

(4) I testi relativi son raccolti nel capitolo seguente.

(5) Vedi l'elenco degl'intervenuti in casa di Callia al principio del Protagora.

(6) Che queste leggi fossero simili alle antiche leggi di Caronda, affermano oltre al Gomperz ed a H. C. Meyer (v. nota 6 pag. 70), anche L. SCHILLER e T. MULLER, *de Thurinorum rebus disputatio*, Gottinga, 1838, e Mullach, II, LXVIII, n. 22.

(7) DIOG., II, 121.

(8) PLAT. *Hipp. mai*, 282 *e*.

lo prendevano di mira[1], i discepoli si accalcavano ai suoi discorsi e cercavano d'imitarlo[2], le sue teorie erano discusse ed applicate, i suoi metodi divulgati e seguiti. Fece parte dell'aristocrazia intellettuale di Atene, divenne una figura eminente e autorevole e si credette tutto lecito, entro i limiti della sua professione. Ma, lui già vecchio, i tempi erano mutati: un soffio di reazione rivoluzionaria passava su Atene, come suole accadere dopo una guerra lunga e rovinosa, e Protagora ne fu vittima. Lesse in casa di Euripide[3] il suo scritto su gli Dei, forse l'ultima[4] opera sua e la piú alta, quella in cui la sua critica attaccava i valori religiosi, e Pitodoro di Polizelo[5], forse informato da Evatlo che doveva esser tra i presenti alla lettura[6], lo accusò d'empietà. E fu condan-

(1) DIOG., IX, 50; EUSTATH. *ad Odyss.*, 1547; PLUTARCH., *Sympos.*, 7, 699; MACROBIUS 7, 15.

(2) PLATO, *Prot.* 315 a Ἀντίμοιρος ὁ Μενδαῖος ὅσπερ εὐδοκιμεῖ μάλιστα τῶν Πρωταγόρου μαθητῶν καὶ ἐπὶ τέχνῃ μανθάνει ὡς σοφιστὴς ἐσόμενος... — ξένοι... οὓς ἄγει ἐξ ἑκάστων τῶν πόλεων ὁ Πρωταγόρας δι' ὧν διεξέρχεται, κηλῶν τῇ φωνῇ ὥσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἕπονται κεκηλημένοι· ἦσαν δέ τινες καὶ ἐπιχωρίων ἐν τῷ χορῷ. Ai discepoli di Protagora si fa frequente menzione nel Teeteto. DIOG., IX, 54, ci parla anche di un Arcagoro di Teodoto, e lo SCHOL. *in Remp.*, 600 *c*, di Isocrate e di Prodico, come di suoi discepoli, per non parlare anche di Evatlo. Vedi anche *Euthyd.*, 286 *c*.

(3) DIOG., IX, 54, ove si dice che la lettura può anche aver avuto luogo in casa di Megaclide o nel Liceo, e che può anche darsi non abbia letto lui ma il suo discepolo Arcagoro.

(4) Di fatti nel Protagora non se ne discute.

(5) Non abbiamo notizia né di Pitodoro né di Polizelo (V. GOMPERZ, *Penseurs*, I, 466, n. 2): l'accusatore di Protagora fu, qualche anno di poi, uno dei quattrocento: solo cosí può mettersi d'accordo la cronologia con DIOG., IX, 54.

(6) DIOG., IX, 54, CRAMER, *Anecd. Paris.* I, 174.

nato o a morte[1] o all'esilio[2], forse in via breve, senza un regolare giudizio[3]; o per sfuggire al processo, o per effetto del bando, partí da Atene per recarsi in Sicilia[4] ove era già stato[5] ed ove doveva avere amici sicuri, ma durante il viaggio naufragò e morí. L'intolleranza demagogica aveva però inasprito la sentenza con un'altra condanna, quella contro l'opera sua che doveva esser bruciata pubblicamente su la piazza di Atene[6]; la sentenza fu efficace, perché di Protagora che aveva tanto scritto[7] ci rimangono sí e no venti righe. Con tutto ciò ne sopravive la memoria come di uomo arguto, geniale, profondo, che al progresso del pensiero umano diede un incremento magnifico.

---

(1) SEXT. EMP., *adv. math.*, IX, 56.

(2) DIOG., IX, 55; PHILOSTR., *Vita Soph.*, I, 10; EUSEB., *P. E.* XIV, 19; SEXTUS EMP., *adv., Math.*, IX, 56, e moltissimi altri, in ispecie Cristiani.

(3) PHILOSTR., l. c.

(4) DIOG., IX, 55, ed altri.

(5) PLATO, *Menon*,, 91 *c.*

(6) Vedi nota 4 a pag. 104.

(7) ISOCR., *Hel. laud.*, 208 *b, c.*

IV.

LE OPERE.

Sappiamo dunque da varie fonti che i libri di Protagora furono bruciati nell'agora di Atene[1] per ordine del magistrato, il quale con questo provvedimento e con l'esilio del sofista, volle punire il delitto di ἀσέβεια, di cui l'Abderita si era reso reo, ponendo come dubbiosa la sua opinione su l'esistenza e su la natura degli Dei. È questo l'unico esempio che la religiosa Atene ci abbia lasciato di una punizione di questo genere[2], e non dovrebbe per ciò far meraviglia se quanto possiamo con sicurezza attribuire a Protagora, consista solamente in poche righe giunte a noi di seconda e di terza mano, in numero sproporzionato a quello delle notizie piú generali che di lui ci son pervenute.

Ed uno dei punti in cui le nostre informazioni sono piú copiose, se bene non altrettanto concordi e precise, è quello delle opere del sofista,

---

(1) DIOG. LAERT., IX, 52; SEXT. EMP., *Adv. Math.*, IX, 55; EUSEB., *Praep. ev.*, XIV, 19; *Chron. Ol.*, 84; *Schol. ad Plat. Civit.*, 600 C; SUIDAS, *s. v.* Πρωταγόρας; CICERO, *De Nat. Deor.*, XXIII, 63; LACTANTIUS, *De ira Dei*, IX; JO. SARISB., *Policr.*, V, 4, ed altri.

(2) Né lo Schoemann, né lo Hermann, né il Busolt ne dànno altri casi.

poiché oltre ad un catalogo che ce ne dà Diogene Laerzio, possediamo in proposito anche qualche accenno a bastanza notevole in altri autori. In questo capitolo intendo determinare quali abbiano potuto essere queste opere e quale ne sia stato approssimativamente il contenuto.

L'elenco dei libri di Protagora che ci dà Diogene Laerzio [1] è il seguente [2]: Τέχνη ἐριστικῶν, περὶ πάλης, περὶ τῶν μαθημάτων, περὶ πολιτείας, περὶ φιλοτιμίας, περὶ ἀρετῶν, περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς ἀνθρώποις πρασσομένων, Προστακτικός, Δίκη ὑπὲρ μισθοῦ, Ἀντιλογιῶν δύο. Ora poco prima Diogene dice che i libri di Protagora furono arsi nell'agora, raccolti per mano di un araldo presso ciascuno di quelli che ne possedevano [3], mentre, quando dà l'elenco che ho riportato, dice che quelli sono i libri che *di lui si conservano* [4]. Oltre di che Isocrate, nell'encomio di Elena, si chiede chi sia tanto ignorante da non conoscere Protagora ed i sofisti del suo tempo che *hanno lasciato* importanti ed elaborati scritti [5]. Dunque al meno nel 390 (data approssimativa dell'elogio di Elena [6])

(1) Dovrebbe dirsi Laerzio Diogene ed il dire Diogene di Laerte è un controsenso. Ma l'italiano ha, come il francese, « *des susceptibilités qui sont inconnues dans une langue factice comme le latin des savants* » (J. BIDEZ, *La biographie d'Empédocle*, Gand, 1894, pag. 1) e preferisco attenermi all'uso convenzionale, per il quale dicendo Diogene Laerzio si intende accennare al complesso dossografico che va sotto questo nome.

(2) DIOG. LAERT., IX, 8, 55.

(3) DIOG. LAERT., IX, 8, 52.

(4) τὰ σωζόμενα αὐτοῦ.

(5) ISOCR., *Hel. Laud.* I, 208 B-C: κατέλιπον ἡμῖν.

(6) Secondo il CROISET, *Hist. de la lit. Grecque*, T. IV.

di libri di Protagora dovevano esservene ancora. Ed allora possiamo supporre che all'araldo ne sia sfuggita qualche copia nella sua ricerca presso i detentori, o pure, con maggior probabilità, che nell'agora non venissero bruciati *i libri* di Protagora, ma solo *il libro* che conteneva le idee incriminate. Si vedrà in seguito come non sia possibile imaginare due serie di opere protagoree, l'una bruciata per ordine del magistrato, l'altra rimasta e data in catalogo da Diogene Laerzio.

Che l'*auto da fè* sia stato fatto per un solo libro è comprovato indirettamente dallo studio di un'altra questione. I titoli dati da Diogene sono autentici o no, o alcuni lo sono, altri no, e quali? A me sembra che Diogene, o chi per esso, nel compilare questo catalogo abbia voluto allungarlo, mutando accenni di aneddoti, che riguardano la vita letteraria e filosofica del sofista, in titoli di opere di lui. Basta ricordare la δίκη ὑπὲρ μισθοῦ e la περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, opere di cui avrò ad occuparmi in seguito. Noto per ora sol tanto che i titoli di entrambe si riferiscono a fatti notorii relativi alla vita di Protagora. Ma il fatto del rogo dei libri e dell'esilio del sofista era anche noto a Diogene Laerzio, il quale sapeva bene, e lo dice, che questa punizione era provocata *dal principio* di uno scritto, περὶ θεῶν, che fu il primo letto da Protagora [1]. Se adunque

(1) IX, 52: διὰ ταύτην δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ συγγράμματος. IX, 55: πρῶτον δὲ τῶν λόγων ἑαυτοῦ ἀνέγνω τὸν περὶ θεῶν οὗ τὴν ἀρχὴν ἄνω παρεθέμεθα.

nell'elenco da lui ripreso, p. es., dal catalogo di una biblioteca, Diogene non comprende né lo scritto περὶ θεῶν, né quello περὶ ἀληθείας che dirò poi come non mi sembri poter essere altro che il precedente, e di cui conosce l'esistenza, poiché ha letto e cita il *Teeteto* [1], in cui tale libro è esplicitamente nominato, vuol dire che, pur volendo allungare la sua lista con titoli di opere immaginarie, non ha però potuto comprendere queste tra le opere che si *conservavano*, appunto perché furono queste, quelle che il magistrato ordinò fossero bruciate e non le altre. E se accennando al rogo che ne fu fatto parla di *libri* [2], può accennare con questo plurale, o al numero delle copie, o, piú verosimilmente, alle parti di cui si componeva l'unica opera bruciata. Sarebbe altrimenti troppo saliente la contradizione tra due espressioni molto vicine, ciò è *bruciarono i libri di lui* (§ 52) ed *i libri di lui che si conservano* (§ 55). In fine la testimonianza di Isocrate, discepolo di Protagora [3], conforta questa mia ipotesi, la quale scagiona in parte Diogene dall'accusa di negligenza nella compilazione del catalogo, che gli fa il Gomperz [4], traendone appunto occasione dall'omissione di queste due opere, mentre accenna poi ad una giustificazione simile a quella

(1) Nel § 51.

(2) IX, 52: τὰ βιβλί' αὐτοῦ.

(3) *Schol. ad Plat. Civit.*, 600 C; SUIDAS, *s. v.* Πρωταγόρας.

(4) TH. GOMPERZ, *Die Apologie der Heilkunst, eine Griech. Sophistenrede des V vorchristl. Jahrs. bearbeitet, ubers. u. eingeleitet...*, Wien [in *Sitzungsberichte der k. Ak. d. Wiss. in Wien*: Phil. Hist. Cl. Bd. CXX, 1890]. Nelle note.

che or ora ho dato, alla quale si era avvicinato in parte anche il Bergk [1].

Vari autori si sono occupati a bastanza distesamente della questione dei libri di Protagora [2]. Intendendo approfondirla nel presente capitolo, mi atterrò, per quanto riguarda lo schema della produzione protagorea, al diligente elenco redatto dal Bonghi. Dirò in fine a quali, secondo me, possono ridursi le opere del sofista.

---

(1) Il ROSE espresse il dubbio accettato dal DIELS che l'elenco, nel testo di Diogene, contenesse una lacuna, che poteva riempirsi con i titoli delle opere mancanti. Senza imaginare inutilmente tale deficienza, l'ipotesi che qui si vuol dimostrare, basta a porre in accordo tutto il passo Laerziano con le notizie Protagoree che abbiamo da altre fonti e da Diogene stesso.

(2) J. FREI, *Quaestiones Protagoreae*, Bonnae, 1845. — J. BERNAYS, *Die καταβάλλοντες des Protagoras* [in: *Rhein. Mus.*, n. s., 1850, ss. 464-468. Riprodotto in: *Gesammte Abhandl.*, ss. 117-121]. — R. BONGHI, *I dialoghi di Platone* (vol. III: *Il Protagora*, note alla vita del sofista). — Il DIELS (*Vorsokr.*, 74 B, pag. 228) nella categoria dei frammenti dà il seguente elenco:

1. ΠΡΩΤΑΓΟΡΟΥ ΑΛΗΘΕΙΑ ἢ ΚΑΤΑΒΑΛΛΟΝΤΕΣ *Sext. Emp. adv. math.* VII, 60 *Plat. Theat.* 151 *e*, 152 *a*.
2. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ *Porphyr.* ἀπὸ τοῦ ᾱ τῆς Φιλολόγου ἀκροάσεως in *Eus. P. E.* X 3, 25.
3. ΜΕΓΑΣ ΛΟΓΟΣ *Anecd. Paris.* 1, 171.
4. ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ *Eus. P. E.* XIV 3, 7, *Diog.* IX, 51.
5. ΑΝΤΙΛΟΓΙΩΝ Α Β *Diog.* III, 37; III, 57.

SCRITTI DUBBII:

6. ΤΕΧΝΗ ΕΡΙΣΤΙΚΩΝ *Cic. Brut.* 12, 46, *Quintil.* III, 1, 10; III, 1, 12.
7. ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΜΑΘΗΜΑΤΩΝ *Arist. Metaph.* B 2. 997 b 32.
8. ΠΕΡΙ ΠΑΛΗΣ *Plato Soph.* 232 *d, e.*

8*a*. ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ.
8*b*. ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝ ΑΡΧΕΙ ΚΑΤΑΣΤΑΣΕΩΣ.
8*c*. ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΤΙΜΙΑΣ.
8*d*. ΠΕΡΙ ΑΡΗΤΩΝ.
8*e*. ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΟΥΚ ΟΡΘΩΣ ΑΝΘΡΩΠΟΙΣ ΠΡΑΣΣΟΜΕΝΩΝ.
8*f*. ΠΡΟΣΤΑΚΤΙΚΟΣ.
8*g*. ΔΙΚΗ ΥΠΕΡ ΜΙΣΘΟΥ.
8*h*. ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΕΝ ΑΙΔΟΥ.

9-11. AUS UNBESTIMMTEN SCHRIFTEN: *Plut. Cons. ad Apoll.* 33, 118 *e*, *Stob. Floril.* 29, 80 [*Plutarch.*] περὶ ἀσκήσεως 178, 25.

I. *Scritti grammatici.*

1. περὶ ὀρθοεπείας.

Quest'opera non è citata da Diogene Laerzio, forse perchè faceva parte della τέχνη ἐριστικῶν, ma ne desumiamo l'esistenza, oltre che da un accenno nel *Cratilo*, 391 B, dal *Fedro* di Platone, con le seguenti parole:

267 C: Σω. Τὰ δὲ Πώλου πῶς φράσομεν αὖ μουσεῖα λόγων, ὡς δισπλασιολογίαν, καὶ γνωμολογίαν, καὶ εἰκονολογίαν, ὀνομάτων τε Λικυμνείων, ἃ ἐκείνῳ ἐδωρήσατο πρὸς ποίησιν εὐεπείας;

Φαι. Πρωταγόρεια δὲ, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἦν μέντοι τοιαῦτ' ἄττα;

Σω. Ὀρθοέπειά γέ τις, ὦ παῖ, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλὰ. κ.τ.ἑ.

La traduzione Ficiniana, riportata nell'edizione Hirschig[1], rende cosí la risposta di Socrate: *Rectus ac proprius, o puer, verborum usus, et multa in stilo praeclara.* Non si alluderebbe per ciò ad un'opera, ma solo a particolarità dell'insegnamento di Protagora. Lo Spengel in vece[2], ritiene che la risposta socratica alluda ad un vero e proprio scritto intitolato περὶ ὀρθοεπείας, appoggiandosi a

(1) Collezione Didot.

(2) L. SPENGEL, Συναγωγὴ τεχνῶν, *sive artium scriptores ab inittis usque ad editos Aristotelis de Rhetorica libros,* Stutgardiae, 1828, pagina 40 sgg.

due luoghi di Aristotele[1], dai quali si rileva che Protagora scrisse in torno a questioni che possono rientrare sotto questo titolo. Soggiunge lo Spengel che è oscuro determinare che cosa fossero le ἄλλα πολλὰ καὶ καλά, dalle quali in vece il Bonghi trae il dubbio che il sofista ragionasse ben sí della retta dizione, ma non in un'opera che portasse il titolo piú sopra riferito, e non giustifica poi questa ipotesi. Il Diels[2] non pone questo titolo nell'elenco delle opere di Protagora, ma riporta il brano platonico nel capitolo *Leben und Lehre*.

Ora nella prima parte del citato luogo del *Fedro* si enumerano le μουσεῖα λόγων introdotte da Polo; sí come Socrate non sembra disposto a dire altre lunghe parole relativamente a questioni per le quali professa un certo disprezzo, cosí, detta la prima, se ne cava con un *tante altre belle cose* che, secondo me, comprendono il resto del titolo di quest'opera, la quale, come lo Spengel ha dimostrato, fu veramente scritta da Protagora. In fatti anche Democrito che Protagora, suo concittadino, ebbe a conoscere[3], scrisse su la retta dizione un'opera con un titolo a bastanza lungo: Ὁμήρου ἢ ὀρθοεπείης καὶ γλωσσέων[4], cosí che è lecito supporre che il titolo dell'opera di Prota-

(1) *Rhet.*, III, 3; *Elench. Sophist.*, XIV.
(2) A 26.
(3) ARISTOT., *Liber de institutione* [in: Diog. Laert., IX, 53]; AELIAN., *Var. hist.*, IV, 20; DIOG. LAERT., IX, 50; X (*Vita Epicuri*), 4; GALEN., *Hist. philos.*, 3; *Schol. ad Platon. Civit.*, 600 C; EUSEB., *Praep. ev.*, XIV, 3; SUIDAS, *s. v.* Πρωταγόρας, etc. Cfr. il cap. III.
(4) DIELS, Vors.[3] 55 B, X, XI, 20[a], p. 67.

gora, specialista nella materia, fosse anche piú lungo e particolareggiato.

Quanto al contenuto dell'opera, molti autori hanno ricercato che cosa precisamente significasse la parola ὀρθοέπεια. Nessuna diretta spiegazione ne dànno i piú antichi, tranne Quintiliano (I, 6) che la traduce *recta locutio*, uno scolio al *Fedro*, e Temistio, di cui or ora dirò. Dei moderni lo Jebb la traduce *correct accidence*[1] e ne fa consistere il contenuto in un insegnamento relativo solo all'uso del linguaggio. Lo Chaignet[2] vede in questa parola il complesso delle qualità che Prodico e Protagora hanno cercato d'imprimere alla lingua greca, con i loro lavori didattici che crearono la scienza delle etimologie e la grammatica logica e filosofica. Lo Spengel identifica la ὀρθοέπεια con la τῶν ὀνομάτων ὀρθότης, di cui tratta il *Cratilo* di Platone, e dal τίς del citato luogo del *Fedro* induce che essa non comprendesse tutta la retta elocuzione, ma solo alcune determinate nozioni di essa, da lui ingegnosamente spiegate per mezzo di un'allusione che vi fa Aristofane[3].

Ora, nel citato luogo del *Fedro*, Socrate accenna prima alle qualità dell'insegnamento di vari sofisti e poi a quelle di Polo, denominate διπλασιολογία, γνωμολογία ed εἰκονολογία, le quali erano state trasmesse a Polo, da Licimnio, discepolo di Gorgia. Fedro chiede a Socrate se non fossero

(1) R. C. JEBB, *The Attic Orators from Antiphon to Isaeos*, London 1875 (Introduzione, pag. CXIII).
(2) A. E. CHAIGNET, *La Rhétorique et son histoire*, Paris, 1888.
(3) *Nubes*, v. 636 sgg.

tali anche le Πρωταγόρεια, e Socrate non nega, non pone né meno un avversativo nella risposta, ma, interrompendola con un ὦ παῖ che fa l'effetto di una benevola conferma all'interlocutore, risponde con la frase ὀρθοέπειά γέ τις... καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλά. Dunque non si trattava della pura ορθοέπεια, ma anche di altri insegnamenti, forse simili a quelli di Polo, che sarebbero le ἄλλα πολλὰ καὶ καλά.

A queste indicazioni, dalle quali possiamo desumere che a far parte della ὀρθοέπεια od insieme con essa entrassero nell'insegnamento di Protagora anche precetti relativi all'abbellimento del discorso ed ai piú comuni ed elementari artificî, possiamo aggiungerne alcune altre che precisano una parte di tale insegnamento. Anzi tutto uno scolio al luogo del *Fedro,* traduce la parola ὀρθοέπεια, con l'altra κυριολεξία, ciò è uso di vocaboli propri e nel loro primitivo significato, in contraposizione ai translati ed a gli usi impropri[1]. Temistio poi ci dice che Protagora insegnava ὀρθοέπειάν τε καὶ ὀρθοῤῥημοσύνην[2], estendendo, come a me sembra, con questa seconda parola il campo a cui si riferivano tali dettami del sofista, dal semplice uso proprio dei vocaboli, anche allo sviluppo della frase e forse dell'intiera orazione, per quanto possiamo qui trovarci di fronte ad una sinonimia di non facile soluzione. Sappiamo inol-

(1) *Schol. ad Platon. Phaedr.*, 267 C: ὀρθοέπεια· τουτέστι κυριολεξία. διὰ γὰρ τῶν κυρίων ὀνομάτων μετήρχετο ὁ Πρωταγόρας τὸν λόγον, καὶ οὐ διὰ παραβολῶν καὶ ἐπιθετῶν.

(2) *Orat.* XXIII, pag. 289.

tre da Diogene Laerzio che Protagora distinse e chiarí la forza delle parti del tempo[1] e da Aristotele che fissò i tre generi dei nomi[2], come è anche dimostrato dal dialogo tra Socrate e Strepsiade nelle *Nuvole* di Aristofane.

Da tutto ciò mi sembra possa risultare che Protagora non creò conscientemente una vera scienza delle parole, ma integrò l'insegnamento di Prodico che mirava a porre in rilievo le differenze dei significati, presi isolatamente, con lo studio del valore delle singole parole e del loro effetto nel movimento del discorso. Può quasi con sicurezza affermarsi, per esempio, che egli, al giro di parole per evitare una ripetizione, consigliasse di preferire la ripetizione stessa, la quale forsę gli sembrava piú propria per fissare l'attenzione dell'uditorio su un determinato concetto: se ne ha una prova nel grandissimo numero di parole ripetute che si rinviene nel lungo discorso che Platone gli fa pronunciare nel dialogo da lui intitolato. Egli insegnò probabilmente a tener conto del valore di ogni parola, in modo che, senza lasciare appigli ad ipotetici avversari, si potesse rendere intiera l'illusione della persuasione, per mezzo della precisione meccanica del linguaggio e, come dice Diogene con molta esattezza, senza badare al pensiero, mirò sopra tutto alla parola[3].

---

(1) IX, 52: πρῶτος μέρη χρόνου διώρισε καὶ καιροῦ δύναμιν ἐξέθετο.

(2) *Rhet.*, III, 6: ὡς Πρωταγόρας τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διῄρει ἄῤῥενα καὶ θήλεα καὶ σκεύη. *Sophist. elench.*, XIV: ὁ Πρωταγόρας ἔλεγεν εἰ ὁ μῆνις καὶ ὁ πήληξ ἄῤῥην ἐστίν.

(3) IX, 52: τὴν διάνοιαν ἀφεὶς, πρὸς τοῦνομα διελέχθη.

Egli poi fornì di sofismi i parlatori di professione[1], come Diogene ci riferisce, e forse in questa parola σοφίσματα son comprese le ἄλλα πολλὰ καὶ καλά, ciò è probabilmente citazioni, distinzioni, imagini, similitudini, parole arcaiche o dell'uso poetico, che consigliò d'introdurre nel corso dell'orazione.

Mi sembrerebbe arrischiato il congetturare di piú, su le scarsissime fonti che abbiamo su l'argomento.

II. *Scritti logici e retorici.*

1. ἀντιλογιῶν δύο.

Si trova nell'elenco di Diogene Laerzio. Secondo il Mullach, probabilmente in questi libri era contenuto il celebre detto di Protagora: δύο λόγοι εἰσὶ περὶ παντὸς πράγματος ἀντικείμενοι ἀλλήλοις. Il Mullach cita solo quattro fonti relativamente recenti di questo detto[2], ma piú antica e però piú attendibile è la citazione anonima che ne ho ritrovato in Isocrate, che fu discepolo di Protagora[3], nell'introduzione all'elogio di Elena, con le parole: δύο λόγω περὶ τῶν αὐτων πραγμάτων ἀντειπεῖν. Ma se è importante questa espressione di un principio protagoreo per bocca d'Isocrate, ciò che dà una conferma dei rapporti che uniscono il sofista Abderite all'oratore Ateniese, è anche

(1) *Ibid.*, σοφίσματα τοῖς πραγματολογοῦσι προσῆγαγε.

(2) DIOG. LAERT., IX, 51; CLEM. ALEX. *Strom.*, VI, 674 A; STEPH. BYZ. *s. v.* Ἄβδηρα: SENECA, *Epist.*, 88.

(3) *Schol. ad Plat. Civit.*, p. 600 C: τούτου μαθητὴς Ἰσοκράτης ὁ ῥήτωρ. SUIDAS, *s. v.* Πρωταγόρας: διδάσκαλος δὲ γέγονε καὶ τοῦ ῥήτορος Ἰσοκράτους.

piú importante l'espressione dello stesso principio trovata dal Decharme[1] in un frammento di Euripide[2]:

> ἐκ παντὸς ἄν τις πράγματος δισσῶν λόγων
> ἀγῶνα δεῖτ' ἄν, εἰ λέγειν εἴη σοφός.

la quale conferma a sua volta i rapporti tra il grande tragico e Protagora[3].

Il detto protagoreo è pieno di scetticismo, piú di qualunque altro di quelli che di lui ci rimangono. Ciò che dimostra come il sistema del sofista fosse coerente in ogni sua parte e come del supremo principio scettico egli sapesse sempre dare prove ed applicazioni pratiche. Transportando questo principio, per esempio al suo detto su gli Dei, noi possiamo supporre un discorso per provare che essi esistono, ed uno per sostenere la tesi contraria: sarei per dire uno sviluppo ideale di un μέν-δέ, εἰ-ἀλλά, di un οὔτε-οὔτε, presi come formule astratte del meccanismo del pensiero. Non è dunque inverosimile che, come suppone il Mullach, questo detto si trovasse nei libri delle Antilogie, e specialmente in una parte

(1) P. DECHARME, *op. cit.*, chap. I, § 84, pagg. 47-58. Vi sono anche molte altre importantissime citazioni.

(2) *Fragm.* 189, Nauck [Stob., *Flor.*, 82, 2: Εὐριπίδου Ἀντιόπῃ].

(3) Altri accenni a rapporti tra Euripide e Protagora si hanno dalle fonti: *Vita Euripidis*, Cod. A, 104: ὡς δὲ ἀκουστὴς γενόμενος..... καὶ Πρωταγόρου. DIOG. LAERT., IX, 54: ἀνέγνω δὲ (scil. τὸν λόγον περὶ θεῶν) Ἀθήνησιν ἐν τῇ Εὐριπίδου οἰκίᾳ. PHILOCHORUS [in: Diog. Laert., IX, 55] narra del naufragio di Protagora e soggiunge: καὶ τοῦτο αἰνίττεσθαι Εὐριπίδην ἐν τῷ Ἰξίονι. Cfr. NAUCK, *Tragicorum graecorum fragmenta*, Lipsiae, 1889, pag. 490, Εὐριπίδου, Ἰξίων. Il GOMPERZ (*Penseurs*, I, 467) suppone che anche nel *Palamede* (F. T. 588 N) di Euripide alluda a Protagora, come dicemmo nel cap. III.

introduttiva dei libri stessi, la quale contenesse i principii generali. Inoltre la precisione dell'indicazione di Diogene che ci dice che l'opera era in due libri, ed il fatto che ne abbiamo accenni anche in altri autori, ci sono sufficiente garanzia dell'esistenza dell'opera stessa.

Quanto poi al genere del contenuto del libro possiamo ricavarne un accenno da un luogo di Platone. Nell'*Eutidemo* (1), Ctesippo dice a Dionisodoro: ἀλλὰ σὺ τὸ ἀντιλέγειν μὴ κάλει λοιδορεῖσθαι, ἕτερον γὰρ τί ἐστι τὸ λοιδορεῖσθαι. Nel successivo capitolo XIV il verbo ἀντιλέγειν è ripetuto nove volte e se ne chiarisce il senso sotto un aspetto sofistico: nel XV, Socrate, prendendo la parola a sua volta, dice di avere udito spesso questo discorso dai seguaci di Protagora. Si trattava forse dello scetticismo pratico che faceva parte dell'insegnamento del sofista, il quale distingueva per i suoi allievi il *pro* e il *contra* di ogni questione, dimostrando come si bilanciassero tra loro, e delle piú importanti aveva forse formato questi due libri. L'esempio di uno schema di discorsi contraditorii si ha nel « Protagora » di Platone (334 a. C.) quando il sofista parla delle cose utili e delle nocive. Si comprende che, se lo lasciassero dire, sarebbe abile a construire d'un tratto un'applicazione pratica del suo scetticismo al concetto d'utilità, mentre in vece per le ripetute esortazioni alla brevità avute da prima, egli

(1) 285 D. Cfr. anche DIOG. LAERT, IX, 53, ove si accenna a questo luogo.

si limita a parlare solamente dell'olio come utile e come nocivo.

Un'altra idea approssimativa di discorsi antilogici possiamo averla, secondo il Navarre [1], leggendo cinque dissertazioni etiche in dialetto dorico di un anonimo scrittore del IV secolo edite dal Mullach [2], ciascuna delle quali sviluppa due argomenti antitetici.

Riguardo a quest'opera di Protagora si fa un'importante questione. Riferisce Diogene Laerzio che Aristosseno dice che la *Repubblica* di Platone si legge quasi tutta nei libri ἀντιλογιῶν di Protagora, e poco appresso una simile notizia è attribuita a Favorino [3]. Che di un'opera di Protagora, Platone si sia servito per scrivere la *Repubblica,* il dialogo ciò è che a lui poté sembrare riassumesse, nella forma applicata piú integrale, tutte le sue idee, è un'ipotesi che assolutamente ripugna alla sublime dignità della figura di Platone. Ma d'altra parte noi conosciamo troppo poco le idee politiche di Protagora per potere su questa base affermare recisamente la falsità

---

(1) O. NAVARRE, *Essai sur la Rhétorique Grecque avant Aristote,* Paris, 1900, pag. 62 sgg., ove si trova anche la bibliografia relativa.

(2) MULLACH, *Fragm. Phil. Gr.,* vol. I, pagg. 544-552. Ἀνωνύμου τινὸς διαλέξεις ἠθικαί. Α′: περὶ ἀγαθῶ καὶ καλῶ. Β′: περὶ καλῶ καὶ αἰσχρῶ. Γ′: περὶ δικαίω καὶ ἀδίκω. Δ′: περὶ ἀληθείας καὶ ψεύδεως. Ε′: περὶ τᾶς σοφίας καὶ ἀρετᾶς αἱ διδακτόν.

(3) III (*Vita Platonis*), 37: Εὐφορίων δὲ καὶ Παναίτιος εἰρήκασι πολλάκις ἐστραμμένην εὑρῆσθαι τὴν ἀρχὴν τῆς Πολιτείας, ἣν Πολιτείαν Ἀριστόξενός φησι πᾶσαν σχεδὸν ἐν τοῖς Πρωταγόρου γεγράφθαι ἀντιλογικοῖς. A questo luogo il GOMPERZ, *op. cit.,* propone l'espunzione della parola Πολιτείαν. III, 57: ἣν (sc. Πλάτονος Πολιτείαν) καὶ εὑρίσκεσθαι σχεδὸν ὅλην παρὰ Πρωταγόρᾳ ἐν τοῖς ἀντιλογικοῖς φησι Φαβωρῖνος ἐν παντοδαπῆς ἱστορίας δευτέρῳ.

delle notizie di Aristosseno e di Favorino tramandateci da Diogene Laerzio. In compenso è importantissimo osservare che Protagora diede la constituzione ai Turii [1], e che Critone intitolò uno dei suoi dialoghi *Protagora o il Politico* [2].

Ora la notizia del plagio platonico è riferita come attinta da due autori; vi sono quindi due ipotesi: o la notizia si trovava effettivamente in questi due autori, ed allora questa duplice testimonianza potrebbe confermarne la veridicità, o pure Diogene sapeva in modo vago una notizia di questo genere e in un luogo l'attribuí arbitrariamente a Aristosseno, in un altro a Favorino, ponendo i primi nomi verosimili che gli vennero in mente. Per ciò, prescindendo da ogni questione relativa alla critica Laerziana, le due ipotesi si contradicono l'una con l'altra con egual forza persuasiva e quindi su questo plagio nessuna luce può venirci da Diogene. Si noti però che Porfirio, il quale lesse il libro περὶ τοῦ ὄντος [3], accenna a plagi (κλοπάς) di Platone, e che alle imitazioni dei sofisti accenna l'epistola di Filostrato [4].

Nella *Repubblica* di Platone, Protagora è incidentalmente nominato una volta insieme con Prodico, a proposito della *réclame* che questi sofisti andavano facendosi nelle città per accaparrare scolari [5]. Sarebbe molto strano che Platone,

(1) DIOG., IX, 50.
(2) DIOG., II, 121.
(3) In EUS. P. E., X, 3, 25.
(4) Ep. LXXIII.
(5) 600 C. A q. l. v'è uno scolio di Ermia a bastanza lungo, in cui è riportata la vita di Protagora presso a poco come la ritroviamo nel lessico di Suida.

avendo plagiato le idee di Protagora, fosse poi cosí poco riconoscente da perseguitarlo anche su questo che potrebbe chiamarsi allora terreno suo, o pure cosí ingenuo da fare il nome di colui dal quale avrebbe ripreso l'intiera opera. D'altronde Filostrato ci dà una notizia generica di imitazioni di stile di Protagora fatte da Platone e, se bene la fonte sia piú tosto tarda, pure l'accenno è a bastanza importante per constituire la base di un precedente[1]. Ecco dunque un'altra coppia di argomenti contraditorii e la questione ancora nell'oscurità.

Anche gli autori moderni sono discordi in proposito. Il Mullach[2] riferisce la notizia e soggiunge semplicemente: *quod incredibile nobis videtur*. Anche il Bonghi[3] si limita a chiamar strana la notizia. Il Socher[4], per togliere di mezzo le difficoltà cronologiche a cui ha dato luogo la *Repubblica* di Platone, accetta l'ipotesi del plagio. Il Gomperz[5] propone di espungere la parola Πολιτείαν nel luogo di Diogene ove è citato Aristosseno, in modo che il plagio sarebbe limitato solo al principio del dialogo di Platone, e soggiunge che, senza il proposto emendamento, cosí è intesa la notizia dallo Hermann e dallo Havet e che non deve sorprenderci che già Favorino non avesse compresa la notizia di Ari-

(1) PHILOSTR., *Epist.* LXXIII: Ἰουλίᾳ Σεβαστῇ: ὁ γοῦν Πλάτων... πολλὰ... κατὰ τὴν... Πρωταγόρου ἦχὼ φθέγγεται.

(2) Op. cit., vol. II, pag. LXXIII.

(3) Op. e l. cit.

(4) *Platon's Schriften*, pag. 343.

(5) Op. cit., note.

stosseno. Quindi altri argomenti contraditorii che fanno rassomigliare questa disquisizione ad un esempio dei λόγοι ἀντικείμενοι del nostro sofista.

Partendo da una pregiudiziale incredulità per questa notizia e non sembrandomi né meno opportuno ammettere, accettando l'ipotesi del Gomperz, che Platone da Protagora avesse ripreso il principio di uno dei suoi dialoghi piú pensati, mi è tornato alla mente il meraviglioso capitolo del « Teeteto »[1], in cui Socrate parlando della vita solitaria ed astratta del saggio, il quale passa superbo e taciturno, *with inward glory crowned,* come dice Shelley, coronato di una gloria interiore in mezzo alla folla che non lo comprende, dice di essere oggetto di riso per tutto il volgo e sembra voler alludere in tutto il passo alle satire che i poeti comici gli lanciavano contro. Ora le *Ecclesiazuse* di Aristofane mirano a punto a porre in ridicolo il concetto ideale dello Stato che Platone aveva svolto nella *Repubblica,* della quale per molti interpreti servono a determinare la data [2]. Non potrebbe darsi che Diogene Laerzio ci avesse tramandato, di seconda mano, l'esagerazione di una satira del poeta comico, transformata in calunnia? Colei che nelle *Ecclesiazuse* incita le sue concittadine a mutare la constituzione della città e che svolge le nuove idee politiche si chiama Πραξαγόρα: non potrebbe pensarsi ad un'identifi-

(1) 174 sgg.

(2) E. FERRAI, *I dialoghi di Platone nuovamente volgarizzati,* Padova, 1883, vol. IV: *La Repubblica.* Nelle note al proemio si trova la bibliografia della questione.

cazione con Πρωταγόρας? La *Repubblica* di Platone era esposta da Prassagora, ma la credulità disattenta di qualche malevolo può ben aver transformato questo nome in Protagora ed aver dato luogo all'inverosimile leggenda [1]. Alla quale per maggior determinazione si volle aggiungere il titolo di un'opera del sofista e fu scelta appunto quella intitolata ἀντιλογιῶν βιβλία, perché la forma di dialogo che aveva la *Repubblica* di Platone poneva in certo modo, se ben relativo, di fronte varie opinioni, come senza dubbio i libri di Protagora, mentre forse l'opera del sofista intitolata περὶ πολιτείας era un semplice trattato espositivo senza alcuna discussione. Il ravvicinamento diventava per ciò assai piú evidente, tanto piú che Diogene Laerzio, citando il placito

---

(1) In molti luoghi delle fonti il nome di Protagora è scambiato con quello, simile al suo, di altri personaggi. Il DIELS (*Dox. Prolegom.*, 203) dice che nel *De Anima* di Tertulliano *Protagorae nomine pro Pytagorae usurpatur*. A tale scambio accenna pure GIOVANNI SARISBERIENSE (*Polycraticus*, V, 12), il quale dopo aver narrato il noto aneddoto di Evatlo, attribuendolo a Pitagora, soggiunge: *nec multum refert Pythagoras an Protagoras, sicut Quintiliano placet et Aulo Gellio, litigaverit*, etc. Una confusione di questo genere è avvenuta anche per il nome di Diagora, p. es. in GALENO (*Hist. philos.*, VIII), corretta dallo ZELLER, ed in VALERIO MASSIMO, lib. I, cap. 1, ext. 7: *Athenienses* Diagoram (*lege* Protagoram [Mullach]) *pepulerunt*.

Abbiamo anche notizie di altri personaggi di nome Protagora, e precisamente:

1° DIOG. LAERT., IX, 56: γέγονε δέ καὶ ἄλλος Πρωταγόρας ἀστρολόγος, εἰς ὃν καὶ Εὐφορίων ἔγραψε,

2° *Ibid.*: καὶ τρίτος (scil. Πρωταγόρας) στοικὸς φιλοσόφος.

3° Ad un Protagora medico asiatico è dedicato il poema di Nicandro intitolato Ἀλεξιφάρμακα, come provano i versi 3-6 e 629-630. Cfr. gli scolii n. 7 ed 8 di Nicandro e la parafrasi del poema scritta dal sofista Eutecnio.

4° Di un Protagora geografo parla Fozio, Bibl. cod. 188.

dei λόγοι ἀντικείμενοι, dice che con questi il sofista *interrogava*[1], ciò che se non constituiva un vero e proprio dialogo scritto, doveva però avvicinarvisi molto.

2. τέχνη ἐριστικῆ od ἐριστικῶν.

Il Bonghi dice che in quest'opera Protagora insegnava a far parere torto la ragione, secondo la nota locuzione greca: τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.

Questa supposizione del Bonghi è troppo vaga perché possa tenersene conto. Occorrerebbe oltre a ciò provare che il noto detto è proprio di Protagora, ben che non uno degli autori moderni, che hanno trattato del sofista Abderite, abbia omesso di dire che egli sapeva far parere piú forte la ragione piú debole[2]. Dobbiamo veramente ritenerlo anche noi?

In un luogo delle *Nuvole* di Aristofane questo proposito è attribuito a Socrate[3], il quale nell'*Apologia* se ne rammenta e se ne scagiona[4], dicendo che di questo l'hanno accusato i suoi nemici, mentre non era vero: qui Protagora non è

---

(1) IX, 51: οἷς καὶ συνηρώτα.

(2) Tanto il MULLACH (op. cit.) quanto il GROTE (*Plato and others companions of Socrates*, London, 1875, vol. II, pag. 29 sgg.) tributano lode al sofista per questo detto: esso in fatti, applicato alla morale, rappresenta la prevalenza della ragione su l'impeto, né è detto che in tutti gli altri casi significhi la vittoria dell'ingiustizia su la giustizia. Noi accettiamo il frammento come filosofico, non come letterario.

(3) *Nubes*, 113 sgg. È notevole come in questo luogo la massima attribuita a Protagora sia intesa da Aristofane a punto nel senso che poi le hanno dato il Mullach e il Grote. Cfr. anche lo scolio *a*. q. l.

(4) *Apologia*, 19 B.

nominato. Né Eliano[1], né Quintiliano[2] riferiscono il detto al sofista, ma accennano solo alla difesa di Socrate. Sola ed unica fonte che esplicitamente denunci Protagora come autore del placito è quella data da uno scolio al citato luogo di Aristofane, nel quale si dice che non fu Socrate ad insegnar ciò, ma Protagora, riferendosi indubitatamente ad un passo di Aristotele[3], una cui lettura superficiale può dar luogo a questa opinione. Nel cap. 24, libro II della *Retorica*, Aristotele tratta dell'argomento cosí detto del *verosimile*, dopo aver accennato all'*arte* di Corace, ed afferma che se vi sono due affermazioni verosimili, necessariamente una di esse sarà tale non per se stessa, ma per il modo in cui è detta. E prosegue: καὶ τὸ τὸν ἧττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἐστίν. καὶ ἐντεῦθεν, δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα· ψεῦδός τε γὰρ ἐστι κ.τ.ἑ. Traducendo esattamente il luogo suona cosí: « *Que-* « *sto corrisponde a far piú forte la causa piú de-* « *bole. E da ciò* (= *quindi*) *giustamente gli uomini* « *si sdegnavano della professione di Protagora:* « *poiché è falso, etc.* ». Ora lo ἐντεῦθεν non si riferisce solo alla frase immediatamente precedente, ma a tutto il concetto espresso prima, di cui la frase in questione è una corrispondenza detta quasi con intonazione esagerata. Né Aristotele, introducendo Protagora, dice che lo ἐπάγγελμα fosse

(1) AELIAN., *Var. hist.*, II, 13 (*De Socrate in comoedia taxato ab Aristophane*).
(2) QUINTIL., *Inst. Orat.*, II, 16, 3.
(3) *Rhet.*, II. 24. La notizia ci proviene solo dalle fonti citate.

proprio suo, ciò che avrebbe potuto fare, facendo precedere questa parola da un τοῦτο, ma pone un semplice rapporto di somiglianza tra l'argomento del verosimile e la professione del sofista, della quale gli uomini si sdegnavano. Ed a me sembra che, se non realmente, al meno mentalmente, potrebbe supplirsi fra la parola ἐπάγγελμα· e la parola ψεῦδος, tutta la frase δύο λόγοι εἰσὶ περὶ παντὸς πράγματος ἀντικείμενοι ἀλλήλοις. Una conseguenza dell'applicazione di questo principio può essere a punto quella di rendere piú forte la causa piú debole, poiché, equiparando a parole queste due cause, ve ne sarà sempre una in realtà piú forte, una piú debole, le cui posizioni resteranno invertite dal livellamento oratorio.

Io ritengo che ci troviamo di fronte a un detto proverbiale, forse piú antico dei sofisti, e che fu applicato a ciascuno di essi, in modo che vittime di tale attribuzione son rimasti tanto Protagora quanto Socrate. Del resto Aristofane, Eupoli, Amipsia fecero chiare allusioni a Protagora nelle loro comedie [1]. Il passo di Aristotele non applica il detto a Protagora, ma che ciò sia avvenuto può farcelo pensare una strana coincidenza tra questo passo ed un luogo del « Protagora » di Platone. Il sofista, dopo aver detto che egli considera come funzione dell'insegnamento il rendere buoni i cittadini, ad una domanda di Socrate se sia questa l'arte politica, replica con forza: αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτό ἐστιν... ὦ Σώκρατες, τὸ ἐπάγγελμα ὃ ἐπαγ-

(1) Cfr. *Fragm. comicorum graecorum.*

γέλλομαι[1]. Questa ripetizione, questa solennità, questa vivacità nel rispondere mi sembrano molto significative, tanto piú quando si pensi alla coincidenza della parola piú importante nel luogo di Aristotele ed in quello di Platone. Credo per ciò che tale sentenza possa radiarsi dal novero dei frammenti di Protagora, per trattarsi di un vero e proprio proverbio, di cui non senza ragione gli si attribuí l'applicazione pratica.

Riguardo al contenuto di quest'opera dovrei ora trattare dell'insegnamento di Protagora, ciò che formerà oggetto di un altro capitolo. Per altre questioni, rimando alla trattazione relativa all'ultima opera del presente elenco.

3. κοινοὶ τόποι.

Ne abbiamo notizia da Aristotele per mezzo di Cicerone, sul principio del *Brutus*[2]: *Aristoteles ait.... scriptas.... fuisse et paratas a Protagora rerum illustrium disputationes quae nunc* COMMUNES *appellantur* LOCI. Erano dunque dissertazioni su argomenti generali e di frequente occasione, le quali potevano servire sia da sé per rispondere alle singole questioni di cui trattavano, sia interpolate in piú ampii discorsi, per allungarli, o per renderli piú variati o per completarne le singole parti od anche per sviare l'attenzione dell'avversario[3]. È importante osservare come la pa-

(1) 319 A. Piú appresso, il luogo è riportato per intiero.

(2) Vi accenna anche QUINTILIANO (III, 1).

(3) Ho cercato di dimostrare nel cap. V come il primo discorso del sofista nel *Protagora* di Platone (316 C, 318 E) ci dia un esempio di un κοινὸς τόπος.

rafrasi del mito platonico-protagoreo data da Imerio[1] accenni a punto a tale uso del luogo comune.

III. *Scritti metafisici.*

1. ἀλήθεια.

Per questa sola opera noi possiamo ricavare dalle nostre fonti tre titoli:

a) Platone (*Teet.*, 161 C): τὴν δ'ἀρχὴν τοῦ λόγου τεθαύμακα... ὅτι οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας ὅτι πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ὗς, κ.τ.ἑ.[2].

b) Porfirio [in Euseb., *Praep. ev.*, X, 3]: Πρωταγόρας γὰρ τὸν περὶ τοῦ ὄντος ἀναγινώσκων λόγον, κ.τ.ἑ.

c) Sesto Empirico (*Adv. Math.*, VII, 60): ἐναρχόμενος (sc. Πρωταγόρας) γοῦν τῶν καταβαλλόντων ἀπεφώνησε· πάντων χρημάτων μέτρον ἔστιν ἄνθρωπος. κ.τ.ἑ.

Premetto che Platone non ci dà altro titolo dell'opera se non quello di ἀλήθεια, e che gli altri due cosí detti titoli ci vengono da due autori del III secolo d. C., i quali, nei passi citati, non riportano di Protagora se non quello che Platone dice aver formato il principio dell'ἀλήθεια, poiché ciò che segue nel passo di Porfirio non è che la traduzione in diverso linguaggio filosofico del noto assioma protagoreo. Potrebbe in tanto supporsi

(1) *Or.* XXI, 10-11.
(2) Cfr. scolio *a.* q. l., *Teet.*, 161 E; *Cratilo*, 391 B.

che i due scrittori piú tardi abbiano parafrasato, per il fine speciale dell'opera loro e secondo le loro personali vedute, il titolo dato da Platone.

Se non che il Bernays[1], prendendo le mosse da Sesto Empirico e richiamando gli ἀποπυργίζοντες di Diagora, gli ὑπερβάλλοντες di Trasimaco, e l'uso che del verbo καταβάλλειν si fa in un luogo di Euripide, ed in uno di Aristone (in Stobeo) ritiene che il vero titolo dell'opera fosse λόγοι καταβάλλοντες, che l'ἀλήθεια di Platone sia un'equivalenza dell'assioma iniziale ed in fine dubita del titolo datoci da Porfirio[2]. Per dimostrare poi che Protagora non aveva scritto vari libri su lo stesso argomento e per liberare dall'accusa d'inesattezza l'elenco di Diogene Laerzio, il Bernays identifica quest'opera, a punto per il suo titolo al plurale, con i due libri delle antilogie, i quali dal loro titolo dimostrerebbero un contenuto dialettico.

Incomincio da quest'ultima osservazione, notando che se i libri delle antilogie dimostravano dal loro titolo un contenuto dialettico, non altro e tanto può dirsi, stando al titolo, dei λόγοι καταβάλλοντες. Dei *discorsi demolitorii* ci richiamano piú tosto alla mente dei discorsi singolari, diretti ad uno scopo determinato, e non delle discussioni o delle contraposizioni immediate, come dei *libri contraditorii*.

---

(1) J. BERNAYS, *Die* καταβαλλόντες *des Protagoras* [in: *Rhein. Mus., n. s.*, VII, 1850, ss. 464-468. Riprodotto in: *Gesammte Abhandl.*, ss. 117-121].

(2) Cfr. anche EURIPIDE, *Bacch.*, 199 sgg., ove il verbo καταβάλλειν allude al dubbio su gli Dei.

Se dunque non si vuole accettare l'ipotesi di una parafrasi del titolo fatta da Porfirio e da Sesto, può osservarsi che Gorgia aveva dato ad una sua opera un titolo che sembrava contenesse il programma della sua filosofia: περὶ φύσεως ἢ τοῦ μὴ ὄντος, titolo, come si vede, a bastanza complesso. A somiglianza di questo, possiamo non irragionevolmente supporre che il titolo dell'opera di Protagora contenesse anch'esso il programma della sua filosofia, in riscontro a quella di Gorgia. Se in fatti il non essere è la natura, l'essere sarà quell'apparenza che chiamiamo natura, e per ciò la natura sarà l'apparenza e non la realtà. Quindi ciò che esiste, ciò è la verità, è l'apparenza della quale l'uomo è misura, e però il titolo del libro potrebbe ricomporsi così: περὶ ἀληθείας ἢ περὶ τοῦ ὄντος [λόγοι καταβάλλοντες] ed i discorsi sarebbero demolitorii delle varie applicazioni di un concetto della verità assoluta. Il Diels dà il titolo di quest'opera come Ἀλήθεια ἢ καταβάλλοντες ed esclude che il περὶ τοῦ ὄντος s'identifichi con l'ἀλήθεια.

Con tutto ciò, rimane sempre molto probabile che le espressioni di Porfirio e di Sesto Empirico non siano che diverse denominazioni del titolo o del contenuto dell'opera protagorea, tanto più che le sottili prove filologiche date dal Bernays, non tolgono al καταβαλλόντων di Sesto Empirico il suo proprio significato nel corso del periodo e che la parafrasi dell'assioma πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος data da Porfirio spiega ad esuberanza quella del titolo.

Quanto al fatto che quest'opera non appare nel

catalogo di Diogene Laerzio, rinvio alla disamina relativa all'opera seguente. Quanto in fine al contenuto, che è noto in piccola parte per la confutazione che ne fa Platone nel « Teeteto », trattandosi di argomento di pura filosofia, non credo opportuno di approfondirlo in questa sede, riserbandomi per ciò ad un altro capitolo.

2. περὶ θεῶν.

Su le ventiquattro citazioni del noto placito su gli Dei negli antichi autori, sole sette accennano all'espressione della sentenza in uno scritto[1]. Di questi sette autori, il piú antico è Timone Fliasio[2], che non accenna ad uno speciale scritto su gli Dei, come successivamente non vi accennano né Cicerone[3], né Flavio Giuseppe[4]. Segue a questi Sesto Empirico che, avendo il placito da Timone, si serve della parola σύνταγμα[5], la quale, oltre che *libro* o *scritto,* potrebbe anche significare *precetto.* Il primo autore che accenni esplicitamente ad uno scritto speciale di Protagora che s'inizia con la frase su gli Dei, chiamandolo piú

(1) DIELS, *Fragm.* 4: περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν, οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.

(2) [In: SEXT. EMP., *Adv. m.*, IX, 56:

ὅττι θεοὺς κατέγραψ' οὔτ' εἰδέναι, οὔτε δύνασθαι
ὁπποῖοί τινές εἰσι, κ.τ.ἑ.]

(3) *De nat. Deor.*, XXIII, 63: ... *cum in principio* libri *sic posuisset, etc.*

(4) *Contra Apion.*, II, 37: ... γράψαι τι δόξας οὐχ ὁμολογούμενον τοῖς Ἀθηναίοις περὶ θεῶν.

(5) SEXT. Emp., *Adv. phys.*, IX, 55: ... Πρωταγόρας διὰ τοῦ περὶ θεῶν συντάγματος, κ.τ.ἑ.

a presso λόγον, è Diogene Laerzio, il quale però non ne fa parola nel catalogo delle opere di Protagora. Egli nel § 51 riportando tre sentenze del sofista, per la prima, ciò è la notissima πάντων χρημάτων, ecc., dice ἤρξατό που, per l'ultima, ciò è questa su gli Dei, dice ἀλλαχοῦ ἤρξατο. Con questa sentenza finisce il § 51, ed il successivo § 52 incomincia con le parole: « *Per questo principio del suo scritto, etc.* ». In tanto πού ed ἀλλαχοῦ, non ci vincolano a ritenere che si tratti di due opere assolutamente distinte. Inoltre, per la prima sentenza, Platone ci dice nel « Teeteto » che iniziava il libro περὶ ἀληθείας, per la seconda, che non è ora necessario riportare, Diogene si riferisce al « Teeteto », in cui è confutata anche la prima, e questa terza in fine su gli Dei, ha tale analogia di concetto con le altre due e di andamento con la prima, che mi sembra molto difficile il poterle staccare l'una dall'altra. Ora Diogene, che conosce e cita qui il « Teeteto », non poteva ignorare l'esistenza dell'opera περὶ ἀληθείας, e se nell'elenco non riporta né quest'opera né quella περὶ θεῶν, credo se ne possa dedurre che il libro περὶ θεῶν fosse un capitolo dell'Ἀλήθεια, quello appunto che Protagora lesse a titolo di saggio [1] per il primo e che incriminò tutta l'opera.

Con questa ipotesi si spiega la contradizione tra il τὰ βιβλί' αὐτοῦ κατέκαυσαν ed il τὰ σωζόμενα αὐτοῦ βιβλία [2], si giustifica la composizione del-

(1) IX, 54: πρῶτον δὲ τῶν λόγων ἑαυτοῦ ἀνέγνω τὸν περὶ θεῶν, οὗ τὴν ἀρχὴν ἄνω παρεθέμεθα.

(2) DIOG. LAERT., IX, 52; IX, 55.

l'opera in tanti λόγοι [καταβάλλοντες], uno dei quali Protagora lesse, e si comprende la mancanza del titolo di due opere, di cui Diogene Laerzio indubitatamente conosceva l'esistenza, nel catalogo delle opere di Protagora che questo autore ci ha lasciato. Poiché se dei tre titoli dell'opera περὶ ἀληθείας, due sono di pura invenzione e non si vuole ammettere che tutti e tre non ne formino che uno solo, quest'incertezza d'intitolazione può a punto constituire una prova dell'ipotesi che questa sola fu l'opera bruciata per ordine del magistrato [1].

3. περὶ τῶν ἐν Ἅιδου.

Con questo identico titolo si ha un'opera nel Catalogo Democriteo [2], ed il Mullach argomenta che in essa si trattasse della condizione degli uomini dopo la morte e delle resurrezioni [3]. Ora un'indagine di tal natura ripugna in certo modo al complesso dell'insegnamento filosofico di Protagora, il quale mirava piú tosto alla pratica della vita e voleva reagire alle construzioni metafisiche dei filosofi che l'avevano preceduto e di alcuni dei contemporanei. Nessuna fonte, oltre all'elenco di Diogene, ci dà notizia di quest'opera del sofista o delle idee che potessero esservi contenute. Si può notare che Protagora, come Democrito, era Abderite: l'erudizione antica ed in parte anche

(1) Anche EUSEBIO (*Praep. ev.*, XIV, 3) parla di un σύγγραμμα περὶ θεῶν.

(2) DIELS, II, 55, 5.

(3) *Fragm. phil. Graec.*, I, 337.

la moderna, suggestionata dalla concittadinanza, vollero imparentare i due pensatori nella genealogia filosofica, tanto che nelle fonti i due nomi si trovano riuniti molte volte. A me sembra che qui Diogene abbia confuso i due Abderiti e che possa porsi per lo meno come assai dubbia l'attribuzione di un'opera con questo titolo a Protagora, tanto piú che se per altre parti le idee del sofista potrebbero collimare con quelle di Democrito, certo in questa non dovevano trovarsi d'accordo. Anche il Diels pensa che verosimilmente qui Protagora sia stato confuso con Democrito.

IV. *Scritti morali.*

1. περὶ ἀρετῶν.
2. περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς ἀνθρώποις πρασσομένων.

Ho riunito questi due titoli perché ritengo che anch'essi si riferiscano ad un'opera sola, il cui titolo sarebbe constituito dall'unione di questi due. In fatti dalla confutazione platonica della dottrina protagorea, relativa all'identità dell'αἴσθησις con l'ἐπιστήμη, confutazione svolta nel « Teeteto », risulta che per Protagora, come riassume lo Zeller [1], non esiste una verità obiettiva, ma solamente un'apparenza subiettiva di verità e che non v'è una scienza valevole per tutti, ma vi sono solamente delle opinioni.

Volendo coordinare il sistema psicologico di

(1) Vol. II, pag. 446.

Protagora, con il suo sistema morale, troviamo sintetizzato il suo concetto della virtú nelle parole che Platone gli fa dire nel dialogo a lui intitolato, 323 C: ἄνδρες ἀρετὴν... οὐ φύσει ἡγοῦνται εἶναι, οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν, κ.τ.ἑ. Secondo me, questa dottrina morale si trova in perfetta corrispondenza con il concetto psicologico confutato nel « Teeteto », e volendo ridurre il concetto morale ad una formula che risponda a quella del concetto psicologico, non abbiamo che a riunire il citato luogo platonico con i due titoli riportati da Diogene. Se si pensa in fatti al grandissimo sviluppo che nel lungo discorso di Protagora nel dialogo platonico ha la dimostrazione dell'identità tra δίκη = *punizione*, e δίκη = *giustizia*, per la quale identità il fondamento del diritto di punire sta nella necessità dell'esempio, risulta chiaramente che, non essendo la virtú cosa *né naturale né spontanea*, e non avendo essa, come non l'ha la scienza, un'esistenza obiettiva, ogni uomo sarà virtuoso solo in quanto opererà rettamente e la virtú avrà per ciò un'esistenza convenzionale e non reale e s'identificherà con le azioni virtuose. Onde i due termini περὶ ἀρετῶν e περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσομένων, sono in perfetto riscontro tra loro, ed il contenuto di un'opera che portasse questo titolo, formato dei due termini riuniti, sarebbe coerente con tutto il sistema scettico di Protagora in particolare, ed in generale della sofistica.

Il Bonghi riporta come non sua, ma senza dirne l'autore, l'ipotesi che a quest'opera appartengano

le parole di Protagora su la serenità di Pericle riportateci da Plutarco[1], e dice che tale ipotesi non gli sembra verosimile, poiché quelle parole parrebbero piú proprie di un discorso od ἐπίδειξις. Forse il Bonghi si è lasciato colpire dall'intonazione epidittica dell'intiero capitolo di Plutarco, in cui il frammento è incastonato, poiché tale capitolo ha tutto l'andamento solenne di un discorso, ciò che a me sembra mancare nel brano protagoreo, nel quale si possono notare solamente delle parole di uso poetico che non ci autorizzano a ritenere che ci troviamo di fronte ad un frammento di un discorso piú tosto che di uno scritto. Può in vece osservarsi che in questo brano la serenità dell'animo di Pericle sembra esser rilevata non tanto per esortare il lettore ad imitarla per se stessa, quanto per additare i vantaggi che l'ostentarla può portare nell'acquisto della considerazione del volgo. Questo modo di considerare una virtú è anzi in rapporto molto stretto con l'idea dell'opera che ho imaginato, la quale giustificherebbe in tal modo l'anonima ipotesi non accettata dal Bonghi. Potrebbe anche supporsi che l'opera fosse divisa in vari libri intitolati alle varie virtú, dal momento che il titolo parla di ἀρετῶν e non di ἀρετῆς, ciò che prova che non vi si trattava della virtú in senso assoluto, ma delle varie manifestazioni morali che complessivamente e separatamente prendono questo nome.

(1) *Consol. ad Apoll.*, XXXIII.

3. περὶ φιλοτιμίας.

Libro in cui forse si esponevano i modi con i quali, nei limiti delle discipline professate dal sofista, poteva conseguirsi uno scopo ambizioso. E Protagora doveva intendersene, egli che da umile facchino era divenuto *un nome nella Grecia*[1].

V. *Scritti politici.*

1. περὶ πολιτείας.

Il Frei[2] congettura che per il valore di questo libro Protagora fosse invitato a dare la constituzione ai Turii[3]. Il Bonghi ritiene infondata l'ipotesi, ma lo Schoemann[4] stima in vece che le leggi attribuite a Protagora per lo Stato di Turio non fossero un codice messo realmente in pratica, ma semplicemente un lavoro letterario simile ai libri di Platone in torno alle *Leggi*, poiché il tatto pratico dei Greci difficilmente avrebbe prestato fede alle idee teoriche di Protagora.

Se v'è città che nell'espansione della retorica siciliana abbia avuto importanza, questa è Turio. Fondata nel 445 nel luogo ove prima era Sibari, essa aveva preso un grande sviluppo e divenne presto un centro intellettuale: v'erano Ippodamo, l'architetto della città, Erodoto, che vi si fece na-

(1) PLAT., *Protag.*, 334 A.
(2) Op. cit.
(3) ERACLIDE PONTICO [in: DIOG. LAERT., IX, 50].
(4) G. F. SCHOEMANN, *Antichità greche* (traduz. it. di R. PICHLER, Firenze, 1877), vol. I, pag. 208. Cfr. il cap. III.

turalizzare, Empedocle e moltissimi filosofi e retori, tra i quali Tisia che sembra abbia avuto come allievi Lisia ed i suoi due fratelli Polemarco ed Eutidemo, che vi erano immigrati nel 425 (1). Ma ciò che concorse specialmente a fare di questa città un centro sofistico della prima maniera, furono le contestazioni tra commercianti della Sicilia e della Grecia che erano discusse, secondo i casi, a Siracusa o ad Atene (2).

Tale essendo la riputazione della città, la notizia di Eraclide Pontico fa pensare all'eco di qualche proverbio o di qualche satira del teatro comico. Non mi sembra lontano dal genere dell'umorismo attico il supporre che di Protagora, grande organizzatore di feste oratorie e di discussioni, polemista accanito e prolisso parlatore su qualunque argomento, si sia voluto fare l'autore degli statuti di una città la cui rinomanza era così consona con la sua fama. Tanto più che di speciali idee politiche del sofista non abbiamo nessuna notizia, ove se ne tolgano i pochi accenni, a bastanza comuni del resto, che si trovano nel dialogo di Platone. Ma è una gratuita congettura, perchè nulla ci autorizza a supporre che non sia esistita un'opera di Protagora contenente idee politiche teoriche.

2. περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως.

In torno all'argomento di questo libro vari autori dubitano se trattasse dell'origine del mondo

(1) BUSOLT, *Griech. Gesch.*, II, 586. Cfr. anche MULLACH, II, LXIX.
(2) NAVARRE, *op. cit.*, p. 23. Cfr. anche il Gomperz.

naturale o del sociale[1]. Il Bonghi, riflettendo alle considerazioni esposte nel dialogo di Platone da Protagora su la condizione primitiva della società, opina che sia piú verosimile la seconda congettura e che del libro, Platone si giovasse per comporre il discorso attribuito al sofista. Il Diels suppone che il principio di cui qui si tratta sia τοῦ βίου e considera questo come un sottotitolo del mito platonico. In fatti sí come il discorso di Protagora trattava della primitiva constituzione sociale del mondo, agitando in un breve spazio molte questioni che sono ancora vive ai nostri giorni, come l'origine del linguaggio, quella della specie, la differenziazione delle stirpi, etc., cosí Diogene Laerzio, per ingrossare il suo fardello di erudizione e la bibliografia protagorea, può aver imaginato con questo titolo un'opera che contenesse lo sviluppo di quanto nel breve mito era a pena accennato. Ed a punto la circonstanza della relativa brevità del mito, la quale non ha permesso una maggiore estensione, in certi punti necessaria, di varie questioni, ed altre ne ha lasciate in sospeso, senza che il sofista mostri di annettervi l'importanza che meritano, ci fa pensare che il mito sia stato effettivamente se non improvvisato, al meno pronunciato da Protagora. Oltre di che esso nella sua concisione non comprende una dimostrazione parziale, la quale possa appartenere ad un'opera maggiore, né uno schema di tale opera, ma è a punto complesso e di per sé suf-

(1) Gomperz è di questo secondo avviso.

ficientemente organico in modo da avere tutte le apparenze di un bell'espediente oratorio e da non esorbitare dai limiti di una dimostrazione immediata e viva di un principio discusso.

Ed il dialogo di Platone è di una vivacità e di una potenza rappresentativa tali, che non possiamo imaginare che la scena in esso descritta non abbia avuto veramente luogo. In certi punti la nostra illusione è perfetta: noi *vediamo* l'agitarsi di tutta quella scienza spicciola nell'atrio della casa di Callia, e *les bourgeois épatés* di fronte alla gravità dei sofisti, ci raffiguriamo perfettamente l'aggruppamento dei personaggi, i loro movimenti, l'espressione dei loro visi, sentiamo l'*ambiente* che ci fa tornare alla memoria i moderni sociologi che disputano intorno ai tavolini dei caffé, e nello stesso tempo, vivo e parlante ed umano ci appare Socrate che nasconde bonariamente sotto il suo umile τρίβων la potenza del suo genio, e che sa schermirsi e assalire in quel cerchio quasi tutto ostile in cui son mescolati persone serie e scienziati da strapazzo, neofiti fanatici e *viveurs* noncuranti. Non è possibile che non sia vero che quella discussione realmente avvenne, e forse la presenza di Carmide di Glaucone, se non anche quella di Crizia di Callescro, zio l'uno, cugino l'altro di Platone, ci spiegano come, se questi non poté assistere al dibattito[1], poté però avere una

(1) Platone nacque nel 428 e la disputa narrata nel *Protagora* ebbe luogo, secondo alcuni, nel 431, secondo altri, come abbiam visto, nel 420. Per ciò o non è possibile che egli vi abbia assistito, o non poté pren-

narrazione fedele delle varie fasi di esso e del discorso di Protagora, cosí che, divenuto poi pratico della maniera del sofista, gli piacque di caratterizzarne in una parte del dialogo le specialità dell'arte oratoria, con il piú naturale colorito e con i piú verosimili particolari stilistici.

Il Bernays, in una nota al saggio a cui ho avuto piú volte occasione di riferirmi, presenta su quest'opera un'ipotesi assai ingegnosa e seducente. Mette conto di riportare le parole stesse dell'insigne filologo: « Io ritengo che lo scritto sia stato « di contenuto retorico e che κατάστασις non sia « che il vecchio termine retorico per προοίμιον, « che ci appare nella τέχνη di Corace (*Syrian. in « Hermog., Walz, Rhet.*, IV, p. 475): Κόραξ ὁ τε- « χνογράφος τῷ τῆς καταστάσεως ὀνόματι κέχρηται « προοίμια τοῦ λόγου τὴν κατάστασιν καλῶν. E per « maggiore chiarezza è stato aggiunto ἐν ἀρχῇ « come nel *Fedro* di Platone, 166 E: προοίμιον — « ὡς δεῖ τοῦ λόγου λέγεσθαι ἐν ἀρχῇ ».

Questa opinione del Bernays avrebbe molte apparenze di verosimiglianza, se si potesse eliminare la tautologia che si verifica nel titolo dell'opera protagorea tra κατάστασις ed ἐν ἀρχῇ. Il dire che questa seconda parte del titolo è aggiunta per maggiore chiarezza, mi sembra assai strano, poiché se κατάστασις aveva da antico tempo quel dato significato retorico, non v'era bisogno di una mag-

---

dervi parte come spettatore attivo. Carmide e Crizia sono, l'uno protagonista di un dialogo di Platone, l'altro interlocutore in parecchi, e morirono, sembra, alla battaglia di Munichia del 403.

giore chiarezza, la quale poi non si sarebbe certo manifestata con la determinazione ἐν ἀρχῇ che non richiama alla mente nulla di retorico. Se *esordio* in italiano avesse acquistato, oltre a quello che ha, un altro significato, io non accennerei affatto al significato primitivo dicendo *l'esordio in principio*. Inoltre il luogo del *Fedro* che cita in appoggio della sua tesi il Bernays, ci mostra ben divisi come in una definizione i due termini προοίμιον ed ἐν ἀρχῇ, mentre, inteso retoricamente, il titolo dell'opera protagorea li ravvicina troppo. E poi nel dialogo di Platone siamo in sede di discorso, ed una ripetizione può comprendersi, mentre per l'opera protagorea siamo in sede di titolo, ed una ripetizione non si giustifica piú. Resta poi sempre l'analogia tra questo titolo ed una parte del contenuto del lungo discorso del sofista nel dialogo platonico, argomento questo che non può scartarsi senz'altro per ritenere che quest'opera, se pure esisté, abbia trattato un argomento retorico.

Ma della probabilità dell'ipotesi relativa all'inesistenza di alcune tra le opere di Protagora che ci enumera Diogene Laerzio, una piú convincente prova può aversi dal titolo dell'opera seguente.

VI. *Scritti di vario genere.* — In questa categoria il Bonghi raggruppa le opere seguenti:

1. δίκη ὑπὲρ μισθοῦ.

È questa, secondo me, un'evidentissima allusione al noto aneddoto relativo al diverbio tra Prota-

gora ed Evatlo[1] attribuito anche a Pitagora[2] e di cui si conviene or mai debbano porsi come protagonisti Corace e Tisia[3]. Di questa opinione si dimostra anche il Diels[4]. Che l'aneddoto sia vero è poco probabile. Esso ha troppo l'apparenza di un *per finire* satirico su i nuovi rapporti che la sofistica aveva creato tra maestro e discepolo per l'instituzione della mercede ed è, per il genere di quesito giuridico che vi si propone, molto simile, come argomento di discussione, a quello su cui Plutarco narra che Protagora e Pericle disputassero per un intiero giorno, se ciò è della morte di un tal Carippo, ucciso da un colpo fortuito di giavellotto, dovessero ritenersi responsabili o l'arma o chi l'aveva lanciata o gli agonoteti[5]. Tali quesiti erano forse proposti dai sofisti ai loro discepoli per esercitarne lo spirito, la destrezza dialettica e l'acume nell'argomentare.

Il Bonghi suppone che l'aver scritto Protagora un discorso con questo titolo abbia dato origine all'invenzione del fatto, e che il discorso avesse ad argomento la difesa di un maestro che chiede in giudizio al discepolo la mercede dovuta. L'illustre comentatore e traduttore di Platone sembra essersi dimenticato anzi tutto che l'aneddoto è attribuito non solo a Protagora, ma anche a sofisti

(1) DIOG. LAERT., IX, 55; AUL. GELL., *Noct. Att.*, V, 10; APUL., *Florid.*, IV, 18, etc.

(2) JO. SARISB., *Policr.*, V, 12.

(3) SCHNEIDEWIN, *Paroemiogr. gr.*, I, 107.

(4) Vedi però la nota a p. 231 dei *Vors.*

(5) PLUTARCH., *Vita Periclis*, XXXVI. Il passo è riportato piú innanzi.

a lui anteriori, e poi che il contratto che Protagora faceva per l'insegnamento, come osserva anche il Blass[1], difficilmente poteva lasciare adito ad un giudizio per obbligare un discepolo a pagare. Protagora stesso nel dialogo di Platone[2] dice che colui il quale aveva preso lezione da lui, se voleva, pagava il prezzo convenuto, altrimenti andava in un tempio e, dopo aver giurato, vi depositava quel tanto che credeva l'insegnamento potesse valere. In tal modo una contestazione sul pagamento della mercede era espressamente prevista ed evitata da Protagora, forse a punto per rassicurare i discepoli (ed egli vorrebbe accaparrarsi come tali i due figli di Pericle presenti al suo discorso) con la chiarezza del patto; forse anche perché, conoscendo egli l'aneddoto di cui Tisia e Corace erano protagonisti, voleva mettersi al sicuro da ogni sorpresa.

Ritengo adunque che Diogene Laerzio abbia inventato questo titolo, fondandosi su l'aneddoto ὑπὲρ μισθοῦ, o che tutto al piú ci troviamo di fronte ad un semplice argomento teoretico di discussione, ma non ad una vera e propria opera.

2. προστακτικός.

Il Bonghi traduce: *libro precettivo*, e trova che in un libro con questo titolo avrebbero luogo i due frammenti indicati dal Diels con i numeri

(1) FR. BLASS, *Die Attische Beredsamkeit. I Abth. von Gorgias bis zu Lysias*, 2ª Aufl., Leipzig, 1887, ss. 23-29.
(2) 328 B. Cfr. ARISTOT., *Eth. Nicom.*, IX, 1.

10 e 3, i cui precetti si sarebbero riferiti alla condotta degli studi. Il Frei identifica questo libro con il μέγας λόγος. Ecco i frammenti:

n. 10: Πρωταγόρας ἔλεγε μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην ἄνευ μελέτης, μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης.

n. 3: « Φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται· » καὶ « ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν. »

Il primo di questi due frammenti ci è dato da uno degli *Excerpta Vindobonensia* aggiunti dal Meineke all'edizione di Stobeo (Teubner) contenente in appendice alcuni piccoli florilegi. Il Mullach cita anche Massimo come un autore che vi accenni. L'altro frammento proviene da un breve trattato intitolato περὶ Ἱππομάχου, pubblicato dal Cramer negli *Anecdota Parisiensia,* e non si trova in nessun altro autore.

Ambedue adunque, provenendo ciascuno da una sola fonte, mancano di qual siasi riscontro da parte nostra. Essi in fondo, se non dicono la stessa cosa, s'integrano però a vicenda ed appartengono senza dubbio alla trattazione di un unico argomento, ciò è l'insegnamento. Ora una parte del discorso che fa Protagora nel dialogo di Platone, specialmente il capitolo XV, tratta direttamente di questo argomento. Non bisogna poi dimenticare che la fama del sofista è dovuta in massima parte a questo dialogo, e che il suo insegnamento mirò sopra tutto alla pratica. Ora come Imerio compose una parafrasi ridotta del

mito narrato dal sofista [1], possiamo supporre che in tempi piú tosto tardi andassero per le mani del pubblico altri riassunti di dialoghi platonici ad uso di volgarizzazione filosofica, onde probabilmente, sia l'autore della compilazione da cui provengono gli *Excerpta Vindobonensia*, sia quello del trattato περὶ Ἱππομάχου hanno attinto le due citazioni da riassunti e da parafrasi di questo genere.

Può aversene una conferma nel fatto che l'autore del trattatello pubblicato dal Cramer dice che la sentenza da lui riprodotta è detta da Protagora ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ μεγάλῳ λόγῳ. Di questo *grande discorso* nessuno ci dà notizia, ma esso ci richiama alla mente la lunga orazione platonica di Protagora, la quale si estende per sette dei quaranta capitoli del dialogo, piú tosto che un'opera speciale di cui avremmo potuto aver notizia da autori piú accreditati.

Ma io forse eccessivamente diffidente verso la diligenza del dossografo a cui dobbiamo la notizia, dal momento che ci troviamo su un terreno ipotetico, credo che la nostra indagine possa indirizzarsi in un altro senso, in cui le nostre fonti possono confortare, per quanto tenuamente, un'altra supposizione.

Protagora, come farò piú chiaro altrove, distinse per il primo le parti del tempo nei loro rapporti grammaticali. Questa notizia fa del sofista uno dei primi grammatici che la storia ci presenti e

(1) *Orat.* XXI, 10-11.

forse posteriori leggende avranno riunito sul suo nome altre scoperte del medesimo genere. Ora la parola προστακτικός, ai tempi di Diogene Laerzio serviva già presso i grammatici a designare il modo imperativo. E che Protagora dell'imperativo si fosse in qualche modo occupato ce lo dicono Aristotele, il quale riferisce che il sofista rimproverava ad Omero di aver incominciato l'*Iliade* con un comando anzi che con un'invocazione[1], Diogene Laerzio che ci fa sapere che Protagora divise per il primo τὸν λόγον in quattro parti, una delle quali chiamò ἐντολή = *comando*[2], e lo scolio omerico[3] al canto XXII dell'*Iliade*.

Non ci troveremmo dunque dinanzi ad un'altra leggenda bibliografica, ad una di quelle notizie fantastiche, alle quali questi tardi compilatori, a cui dobbiamo attingere, ci hanno avvezzati? Tanto piú che di libri *precettivi*, titolo che per l'argomento che il Bonghi vorrebbe attribuirgli, è un po' troppo vago, ne troviamo già parecchi tra le opere di Protagora, e che le due sentenze che l'illustre comentatore ritiene vi appartenessero, se pure sono autentiche, sembrano piú adatte in ogni caso ad un'introduzione a dar precetti che a constituire esse stesse dei precetti pratici.

Per quanto adunque sia impossibile corroborare con la citazione di altre fonti un'opinione qualsiasi su questo libro, mi sembra però che

---

(1) *Poet.*, XIX.

(2) IX, 53. Anche altri autori ci dànno questa partizione.

(3) AMMON., *Schol. Omer.* (GRENFELL-HUNT, *Oxyrrh. Pap.*, II, pagina 68, London, 1899).

quanto ne ho detto valga, se non altro, a porre una pregiudiziale su la sua accettazione tra le opere di Protagora e conforti per lo meno a collocarlo tra le dubbie.

3. περὶ μαθημάτων.

Fondandosi su di un luogo di Aristotele, nel quale è detto che Protagora redarguiva i geometri su varie loro affermazioni [1], e su di un'occhiata che Platone fa lanciare da Protagora ad Ippia [2] nel dialogo, nel momento in cui dice che egli escludeva dal suo insegnamento *conti* [3], astronomia e geometria e musica, il Bonghi, forse suggestionato dal μαθημάτων che richiama alla mente la parola tecnica delle lingue moderne, traduce questo titolo: *delle discipline*, e ritiene che ne fossero oggetto le obiezioni ai geometri di cui parla Aristotele ed in generale una critica della scienza teorica sotto l'aspetto della verità unica della sensazione. Anche il Diels si mostra di avviso analogo.

Forse il Bonghi è andato troppo in là. Se si fosse fermato precisamente al citato luogo di Platone, subito dopo l'occhiata significativa ad Ippia, avrebbe trovato la seguente definizione data da Protagora: τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περί τε

(1) *Metaph.*, II, 2: ἅπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὗ κατὰ στιγμὴν ὁ κύκλος. ἀλλ' ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας [κατὰ μῆκος (?)] οὕθ' αἱ κινήσεις καὶ ἕλικες τοῦ οὐρανοῦ ὅμοιαι, περὶ ὧν ἡ ἀστρολογία ποιεῖται τοὺς λόγους, οὔτε τὰ σημεῖα τοῖς ἄστροις τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν.

(2) 318 E: — καὶ ἅμα εἰς τὸν Ἱππίαν ἀπέβλεψε —.

(3) λογισμούς, non *raziocinii*, come traduce il Bonghi.

τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν. E, come ho già accennato prima, chiedendo Socrate se questa sia poi l'arte politica e se cosí si rendano gli uomini buoni cittadini, Protagora solennemente risponde: αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτό ἐστιν..... τὸ ἐπάγγελμα ὃ ἐπαγγέλλομαι.

Questo insegnamento era adunque quel *buon consiglio* che faceva i buoni padri di famiglia e, quanto alla cosa pubblica, rendeva efficacissimi nell'*agire* e nel *parlare*. Se, come abbiamo veduto, Protagora nel περὶ πολιτείας aveva dato precetti teorici su la constituzione della città, dalla definizione citata possiamo arguire che in quest'opera egli avesse posto il complemento *pratico* di quella e che vi assimilasse l'amministrazione della casa e quella della città con frequenti raffronti e con utili precetti per l'una e per l'altra. Poiché, se ipotesi solamente possono farsi, per colmare quella di una critica della scienza teorica, i libri della *Verità* sono piú che sufficienti.

Resta ancora a dire, poiché vi ho accennato, ove si trovassero le obiezioni di Protagora ai geometri, di cui dà notizie Aristotele. Il sofista afferma che il cerchio non tocca la linea in un sol punto, ma secondo la lunghezza, che i movimenti e le rivoluzioni del cielo non presentano somiglianza l'una con l'altra, ed in fine che gli auspicii non hanno nulla a che fare con gli astri. Sono evidenti proposizioni scettiche, la prima delle quali è a punto fondata su l'apparenza che

dà la sensazione di fronte alla realtà accertata dalla scienza. Il Blass scrive che Protagora insegnava come senza esser geometra si possa replicare al geometra e confutarlo, e che egualmente, per mezzo della potenza dialettica, egli sarà stato al caso di parlare su la filosofia naturale, su la lotta o su qualunque altra arte. A questo non ci autorizza il passo citato, il quale mi sembra non possa riferirsi che ai dettami filosofici del sofista e può quindi alludere a sentenze contenute nei libri della *Verità*. Le tre negazioni che esso contiene non han nessun carattere didattico esterno od interno, ma sembrano piú tosto espressioni di personali convincimenti, affermazioni di scetticismo appartenenti ad un complesso teoretico, argomentazioni sensualiste a sostegno del principio generale incarnato nell'uomo misura di tutte le cose.

L'opinione del Blass trova piú tosto applicazione a proposito dell'opera seguente.

4. περὶ τεχνῶν ο τέχναι, περὶ πάλης.

Ci compie la notizia di Diogene un luogo del dialogo *Il Sofista* di Platone, che mette conto di transcrivere:

232 E: Ξένος: τά γε μὲν περὶ πασῶν τε καὶ κατὰ μίαν ἑκάστην τέχνην, ἃ δεῖ πρὸς ἕκαστον αὐτὸν τὸν δημιουργὸν ἀντειπεῖν δεδημοσιωμένα που καταβέβληται γεγραμμένα τῷ βουλομένῳ μαθεῖν;

Θεαιτήτος: τὰ Πρωταγόρειά μοι φαί-

νει περί τε πάλης καὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν εἰρηκέναι.

Ξένος: καὶ πολλῶν γε, ὦ μακάριε, ἑτέρων. ἀτὰρ δὴ τὸ τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης ἆρ' οὐκ ἐν κεφαλαίῳ περὶ πάντων πρὸς ἀμφισβήτησιν ἱκανή τις δύναμις ἔοικ' εἶναι.

Diogene Laerzio ha dunque tolto di peso la notizia di Platone senza né meno tentare di integrarla indicando l'argomento delle τῶν ἄλλον τεχνῶν. L'accenno all'ἀντιλογική τέχνη potrebbe farci pensare ad un'identificazione con i libri delle antilogie, se il carattere di questi non fosse propriamente cosí eristico come il titolo dell'altro ci fa ritenere. Gli antilogici, se ad essi si riferisce la sentenza dei due discorsi contraditorii su ogni argomento, può supporsi prendessero a trattare le questioni prima sotto un aspetto, poi sotto l'altro contrario e non che fossero schemi di discussioni o meglio di diverbi, come sembra s'insegnasse in queste τέχναι. Riguardo alle quali alcune osservazioni potranno condurre ad una ipotesi a bastanza probabile.

Secondo la maggior parte dei comentatori la narrazione che nel *Protagora* di Platone, Socrate fa all'innominato amico, della festa oratoria che ebbe luogo in casa di Callia, è detta in un ginnasio. Socrate usava frequentare i ginnasi per incontrarvisi con giovinetti da indirizzare al bene; lo sappiamo anche dai *Memorabili* di Senofonte. Proprio in sul principio del suo dialogo con

l'amico egli dice di aver veduto poco fa (ἄρτι) Protagora, ed in quel punto della narrazione in cui dice di essersi levato come per andarsene, dà per ragione della partenza il doversi recare *in un certo luogo* [1], a cui accenna anche sul finire del dialogo [2]. Dunque in questo luogo ove sta narrando la discussione, egli doveva venire: Platone non avrebbe fatto mentire il suo maestro né anche, credo, per espediente dialettico. Questa riunione di gente che ascolta [3], quel fanciullo che fanno levare di mezzo per sedersi in torno al narratore [4], quel parlar subito a Socrate della bellezza fisica di un uomo, ci fa pensare che veramente la scena abbia luogo in un ginnasio od in una palestra ove necessariamente Socrate *doveva* trovarsi.

Rimanendo in quest'ordine d'idee osservo che Socrate, per dimostrare che non può tener dietro alla μακρολογία di Protagora, si serve di una similitudine schiettamente umoristica [5], dicendo che egli non potrebbe porsi a competere con il celebre corridore Crisone d'Imera, né seguire in una corsa di resistenza o di velocità [6] coloro che sono sperimentati in questo genere di esercizi.

Nel dialogo si rinvengono poi altre due notevoli similitudini ginnastiche: l'una quando Prota-

(1) 335 C.
(2) 362 A.
(3) 309 D: ἡμῖν; 310 A: ἡμῖν.
(4) 310 A: ἐξαναστήσας τὸν παῖδα τουτονί.
(5) 335 E.
(6) δολιχοδρόμος, ἡμεροδρόμος.

gora si prepara a ricominciare un lungo discorso, e dirà quello su l'olio in quanto è a un tempo utile e nocivo. Sin da prima [1], per rifiutarsi di rispondere, *faceva il ritroso* (ἐκαλλωπίζετο), efficacissima espressione che fa a punto pensare alle agili scherme di un lottatore che tasti elegantemente il suo avversario [2], ma poi pare a Socrate che il sofista ἥδε τετραχύνθαι τε καὶ ἀγωνιᾶν καὶ παρατετάχθαι πρὸς τὸ ἀποκρίνεσθαι. Sono tre espressioni figurate di difficile traduzione, le quali formano un κλίμαξ di cui il secondo termine almeno (ἀγωνιᾶν) è a punto constituito certo da un parola dell'uso della lotta. L'altra similitudine si ha dopo la prima parte dell'interpretazione della poesia fatta da Protagora, al quale tutti gli astanti applaudono con fracasso: Socrate dice di essere allora rimasto come *percosso da un buon lottatore* [3].

Nell'elogio della sofistica che Protagora fa nel suo primo discorso a Socrate e ad Ippocrate [4], si pongono quattro categorie di sofisti: la prima di poeti, Omero, Esiodo e Simonide [5]; la seconda d'iniziatori e di vati, Orfeo e Museo; la terza, si noti non l'ultima, di ginnasti, Icco Tarentino ed Erodico Selimbriano, ὃ νῦν ἔτι ὢν οὐδενὸς ἧττων σοφιστής: la quarta, ed ultima, di musici, Agatocle

(1) 333 D.
(2) 333 E.
(3) 339 E: ὥσπερεὶ ὑπὸ ἀγαθοῦ πύκτου πληγείς.
(4) 316 D-E.
(5) Propongo nel capitolo su lo stile l'espunzione di questo terzo nome dal testo platonico.

e Pitoclide. Dunque per Protagora, il sofista *a nessuno inferiore*, ciò è a cui nessuno è superiore, è un ginnasta, il quale, con l'altro che con lui è nominato, diede alla ginnastica principii teorici e pratici [1].

Ancora. Da un luogo di Plutarco, piú sopra citato, sappiamo che Protagora discusse per un intero giorno con Pericle intorno alla responsabilità derivante da un omicidio colposo accaduto durante l'esecuzione di un pentatlo [2]. Possiamo per ciò ritenere che il sofista, come i suoi contemporanei, ed il passo di Plutarco ci fa supporre anche piú di essi, avesse una conoscenza profonda di tali esercizi.

Riporto poi la seguente citazione del Navarre [3]: « *Il semblerait... d'après l'auteur des* PROLÉGO- « MÈNES À HERMOGÈNE *que Corax eût reconnu* « *dans le discours cinq parties: le* προοίμιον (EXOR- « DE), *la* διήγησις (NARRATION), *l'*ἀγών (LUTTE, « *c'est-à-dire* ARGUMENTATION), *la* παρέκβασις (*lit-* « *téralement* DIGRESSION), *enfin l'*ἐπίλογος (PÉRO- « RAISON). A PRIORI *il est déjà bien peu probable* « *qu'on soit arrivé d'emblée à une dissection si* « *précise et si complexe* » [4].

---

(1) Cfr. la nota del FERRAI a q. l. (Platone, *Il Protagora, dichiarato da* E. Ferrai, Torino, 1891).

(2) *Vita Periclis*, XXXVI: πεντάθλου γὰρ Καρίππου ἀχοντίῳ πατάξαντος Ἐπίτιμον τον Φαρσάλιον ἀκουσίως καὶ κατακτείναντος ἡμέραν ὅλην ἀναλῶσαι μετὰ Πρωταγόρου διαποροῦντα, πότερον τὸ ἀκόντιον ἢ τὸν βαλόντα ἢ τοὺς ἀγωνοθέτας κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον αἰτίους χρὴ τοῦ πάθους ἡγεῖσθαι.

(3) Op. cit., pag. 15.

(4) WALZ, *Rhethores Graeci*, IV, pag. 12.

Or bene: nel dialogo di Platone sono ricordati due esercizi ginnastici a titolo di similitudine: la corsa e la lotta, e su questa sappiamo che Protagora scrisse una τέχνη. Protagora poi, a detta di Socrate, nel dialogo stesso ha dichiarato di esser abile a parlare e ad insegnare a gli altri, sia con grande prolissità, sia nel modo piú conciso [1]; Socrate, subito dopo il lungo discorso del sofista, per invitare alla discussione che seguirà, dice che Protagora è abile a fare lunghi discorsi, od a rispondere essendo interrogato, o ad interrogare, attendendo la risposta [2].

Vengo finalmente alla mia ipotesi. Se due dei cinque esercizi del pentatlo sono posti in raffronto con modi di discussione e di discorso di Protagora, tenendosi conto di tutte le altre circonstanze che ho citate, le quali avvicinano il sofista alla ginnastica, non potrebbe supporsi che la sua τέχνη si componesse di cinque parti corrispondenti alle cinque del pentatlo? La μακρολογία è paragonata alla corsa, la τέχνη ἐριστική risponde perfettamente alla lotta, su cui Protagora scrisse un libro, a Corace si attribuisce una partizione in cinque sezioni (non può dirsi precisamente di che cosa), una delle quali è a punto l'ἀγών. Mi sembra assai probabile che Protagora, imaginoso pensatore ed esperto di pentatli, conoscendo questa partizione in cinque, di chiunque essa fosse, abbia riunito le sue idee sotto questa

(1) 334 E.
(2) 329 B. Qualche accenno alla lotta è anche nel *Teeteto*.

associazione ed abbia constituito un pentatlo retorico. Sarebbe assai imprudente il fare ulteriori supposizioni per giustificare gli altri tre esercizi del pentatlo, cioè il salto, il lancio del disco e il giavellotto; io pongo innanzi solamente la supposizione, tanto piú che avendo qui riunito quanto le fonti possono darci su l'argomento, altre deduzioni sarebbero puramente fantastiche.

Né a questa ipotesi si ribella il passo di Platone nel *Sofista,* poiché esso non riguarda tanto il contenuto di queste Πρωταγόρεια, quanto lo scopo didattico a cui esse tendevano, il metodo che insegnavano, *una certa abilità a condurre in discussione qualunque argomento.* Ed a questo proposito può ripetersi l'osservazione del Blass riguardo all'opera περὶ μαθημάτων, poiché per mezzo di quest'opera il sofista insegnava come, facendo uso della potenza dialettica, chiunque era al caso di parlare su qualunque argomento, ciò che è confermato dal citato luogo del *Sofista* di Platone. Ma il supporre che come in torno alla lotta vi fossero tante altre τέχναι su qualunque ramo dello scibile, mi sembra contradica al sistema dell'insegnamento di Protagora, il quale, come lo prova l'occhiata significativa che lancia ad Ippia quando definisce il suo insegnamento, non mostrava di aspirare a quella fama di enciclopedico che caratterizzava l'ideale scientifico e pratico di Ippia. E il ritenere, come fa il Bonghi, che in questi περὶ τεχνῶν si contenessero attacchi, cavillazioni contro i fini ed i metodi di ciascuna arte, in riscontro al libro su le disci-

pline, mi sembra troppo vago ed incerto per essere sodisfacente.

Si noti come sotto questo aspetto da me accennato, fatti gli opportuni raffronti con le parole e le locuzioni tecniche, e compiute le ricerche necessarie su altri autori, specialmente per quanto riguarda gli usi della ginnastica, potrebbe addivenirsi ad una nuova e forse sicura partizione del dialogo di Platone, la quale porrebbe in relazione il racconto fatto da Socrate della festa oratoria, con il luogo in cui il racconto stesso è fatto e potrebbe forse condurre ad una sodisfacente soluzione della *vexata quaestio* dello scopo del dialogo. Per esempio, se Protagora avesse scritto effettivamente un libro del genere da me imaginato, molto maggior sapore acquisterebbero le varie similitudini ginnastiche fatte da Socrate, ed il senso di molte ironie, sino ad ora nascosto, diverrebbe palese.

Non può del resto escludersi del tutto che, come complemento pratico di questa τέχνη teorica, Protagora avesse scritto dei brevi discorsi su qualche scienza o arte, uno dei quali potrebbe darsi fosse quello che gli è attribuito dal Gomperz nel suo bellissimo scritto su l'anonima apologia della medicina, un altro su la ὀρθοέπεια.

In fine questo scritto, una parte del quale s'identifica con la τέχνη ἐριστική, e che doveva contenere l'essenza dei precetti teorici dell'arte della parola secondo Protagora, mi sembra possa essere quello per imparare il quale Evatlo, come

sappiamo da Quintiliano, pagò al sofista diecimila denari [1].

5. μέγας λόγος.

Nel suo diligente elenco il Bonghi ha dimenticato l'accenno che a questo *grande discorso* si trova negli *Anedocta Parisiensia* del Cramer, ed a cui ho avuto occasione di riferirmi prima, dicendo come io creda che esso non sia altro che il lungo discorso che Platone fa proferire a Protagora nel dialogo a lui intitolato. Il Diels pensa invece sia da identificarsi con l'ἀλήθεια.

Ho esteso cosí a lungo la trattazione di questo argomento delle opere di Protagora, anzi tutto perché mi sembra che una figura di pensatore e di scrittore non possa meglio giudicarsi che in base alla conoscenza, per quanto superficiale, approssimativa e malsicura, delle sue opere e del loro contenuto, dalla quale emergono il genere del suo pensiero, la varietà delle sue attitudini, i limiti della sua attività. Oltre a ciò questo studio ha preso una certa estensione anche perché le fonti si prestano singolarmente a lasciarsi raggruppare in gran numero secondo questo ordine di idee, e dal loro ravvicinamento può dedursi qualche importante notizia che sfuggirebbe altrimenti alla nostra attenzione.

Per riassumere adunque ciò che son venuto

(1) *Inst. Or.*, III, 1.

esponendo in questo capitolo, e per trarne le prime e piú immediate conseguenze, io propongo una classificazione delle opere di Protagora inspirata ad un criterio dell'operosità del sofista, piú preciso di quello usato dal Bonghi e, mi sembra, dal Diels. A questo punto della disamina non è giusto, secondo me, fare, come l'illustre comentatore italiano ha fatto, una classificazione basata su le partizioni moderne della scienza e porre in ciascuna categoria le opere di cui conserviamo memoria, ma mi sembra piú logico accertare prima i campi entro i quali si svolse l'attività del sofista e poi, per ciascuno di essi, raggruppare le varie opere su cui può piú o meno sicuramente darsi un giudizio.

Ora Protagora ci appare sotto tre aspetti: come filosofo, come maestro di politica e come retore. Ma in ciascuno di questi riguardi è necessario ancora suddividere le manifestazioni della sua attività in quelle d'indole teoretica e precettistica, ed in quelle che sviluppavano applicazioni pratiche delle sue idee. Su queste basi può redigersi il seguente elenco.

I. *Opere filosofiche.*

1. D'indole teoretica:

a) περὶ Ἀληθείας [ἢ] περὶ τοῦ ὄντος ([λόγοι] καταβάλλοντες). Contenente la parte psicologica del sistema scettico di Protagora. Era forse diviso in vari libri, il primo dei quali incominciava con la nota sentenza

su l'uomo misura di tutte le cose. Probabilmente uno dei libri era intitolato:

b) περὶ θεῶν e s'iniziava con l'altra notissima sentenza relativa agli Dei.

c) περὶ ἀρετῶν [καὶ] περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσομένων. Contenente la parte morale del sistema scettico.

2. Di carattere pratico:

a) ἀντιλογιῶν δύο, nei quali si sviluppano i λόγοι ἀντικείμενοι, come applicazioni pratiche del concetto generale della verità.

b) περὶ φιλοτιμίας, in cui forse era il frammento su la serenità dell'animo di Pericle, tramandatoci da Plutarco. Il contenuto forse non era altro che una dimostrazione pratica delle idee politico-morali del sofista.

II. *Opere politiche.*

1. D'indole teoretica:

περὶ πολιτείας con idee generali su lo stato e su le sue funzioni.

2. Di carattere pratico:

περὶ μαθημάτων, complemento pratico all'opera precedente, quasi una specie di giurisprudenza politica e domestica.

III. *Opere letterarie.*

1. D'indole precettistica e, entro i limiti che impone alla parola l'antichità delle composizioni, grammaticale:

a) περὶ ὀρθοεπείας καὶ... (ἄλλων πολλῶν καὶ καλῶν). Precetti di stile e di lingua, forse con esempi di note critiche a poeti, ecc., quale quella del primo verso dell'*Iliade*, riportata da Aristotele.

b) τέχναι, forse tante quanti gli esercizi del pentatlo. τέχνη ἐριστικῶν era forse un titolo complessivo. Uno dei libri intitolato:

c) περὶ πάλης, conteneva probabilmente le regole della discussione piú animata e personale, simile ad una lotta corpo a corpo.

2. Materiale didattico, saggi pratici che Protagora scrisse in base ai precetti retorici e dialettici che aveva dato.

a) κοινοὶ τόποι, da dire isolatamente quando se ne presentasse l'occasione o da intercalare in discorsi piú complessi.

b) λόγοι che leggeva in casa degli amici, forse come esempi di correttezza retorica.

In fine le opere, secondo me, probabilmente spurie, sarebbero le seguenti:

1) περὶ τῶν ἐν Ἅιδου.
2) περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως.
3) δίκη ὑπὲρ μισθοῦ.

4) προστακτικός.
5) μέγας λόγος.

Protagora fu adunque fecondo e variato scrittore. Ma anche ristretto, l'elenco delle sue opere contiene ancora molti titoli che non si riferiscono a produzioni di carattere universale e permanente, ma solo ad esercitazioni pratiche ed immediate, ad una letteratura temporanea e limitata all'epoca per la quale era destinata, letteratura che presenta un grandissimo interesse storico, ma non un corrispondente attuale interesse artistico o filosofico. E mentre il libro su la verità o quello su la repubblica o quello su le virtú dovevano contenere i principii e le opinioni con cui Protagora intese e riescí a fissare la propria personalità nella storia dell'arte e del pensiero greco, d'altra parte tutte le opere di carattere didattico od esemplificativo non erano altro che le applicazioni delle sue idee generali, gli strumenti del suo mestiere.

Se da una di quelle miracolose rievocazioni, su cui trepidano le anime dei filologi, dovesse tornare alla luce il papiro che contiene i libri delle antilogie o quello degli insegnamenti, molto aiuto saprebbe certamente trarne la critica moderna per la comprensione dell'anima greca nel V secolo, ma non credo che il nostro pensiero se ne arricchirebbe di un nuovo vero o che il nostro cuore troverebbe nuovi palpiti di bellezza.

V.

LO STILE.

Il voler parlare dello stile di un autore presuppone un'abondanza di materiale di studio tale che delle sue qualità precipue permetta un esame largo e profondo. Noi ci troviamo in vece ad avere di Protagora pochi frammenti che non giungono fra tutti a cinquanta parole ed alcuni discorsi che in uno dei suoi piú bei dialoghi Platone gli fa pronunciare. Quanto in questi sia di Protagora, quanto di Platone, non è facile determinare: non è ancora risolta una questione analoga, che nella sua conclusione dovrebbe chiarire il metodo seguito da Platone nel riferire discorsi altrui, la questione ciò è relativa all'ἐρωτικὸς λόγος di Lisia riferito da Fedro nel dialogo che da lui prende nome, per quanto a questo riguardo si abbiano tutti gli elementi per una comparazione completa, essendo giunte sino a noi varie orazioni di Lisia, mentre quel pochissimo che possiamo direttamente attribuire a Protagora è del tutto insufficiente a constituire un punto di partenza per una ricerca comparativa. Né per la stessa ragione possiamo tentare un ordine d'indagini nelle orazioni di Isocrate che sembra sia stato discepolo di Prota-

gora[1], poiché rinverremmo forse l'influenza della sofistica in generale, là ove cerchiamo quella di un solo sofista.

Unica nostra fonte adunque è il dialogo di Platone. Ora i discorsi che vi sono riportati non sono né di Protagora, né a lui attribuiti, né da lui inspirati, né, come dice il Blass, dati come letti o elaborati dal sofista, ma, nella migliore ipotesi, sono *parodie* composte da Platone del suo modo di parlare. Ed una parodia non può essere una riproduzione fedele in tutti i suoi particolari, né un'imitazione a scopo letterario dello stile di un autore: essa è una esagerazione e non una mistificazione, non vuol tenersi constantemente al livello di quel determinato stile, ma accentuarne certi caratteri speciali che gli danno la personalità, e da questo a punto risalta l'elemento umoristico che mancherebbe del tutto se si trattasse di un'imitazione uniforme e fedele.

Il Mullach[2] pone risolutamente come *Protagorae fragmentum* il mito che il sofista racconta nel dialogo di Platone. Il Diels in vece[3] lo classifica in una categoria intitolata *Imitation*. A proposito dell'autenticità di questo frammento sono state emesse le opinioni piú disparate. Lo Schleiermacher[4] non vuol concedere che il mito di

---

(1) *Schol. ad Platon., Civ., p. 600 C.:* τούτου μαθητὴς Ἰσοκράτης ὁ ῥήτωρ. *Suidas, s. v.* Πρωταγόρας: διδάσκαλος δὲ γέγονε καὶ τοῦ ῥήτορος Ἰσοκράτους.

(2) *Fragmenta Philosophorum Graecorum.* Vol. II (1881), pag. 123 sgg.

(3) DIELS, II, 232.

(4) *Einleitung zum Protagoras*, s. 233-234.

Protagora debba annoverarsi fra i miti platonici e dice che esso è composto nello stile di Protagora e quasi copiato da una vera composizione del sofista; egli non vi trova che un pensiero molto comune, senza base filosofica. Allo Schleiermacher si accosta l'Ast [1], il quale dice che quanto è espresso nel mito è un volgare e mediocre saggio del pensiero del sofista, il quale deduce, dalla sua imaginazione soltanto, l'origine dell'unione sociale e delle arti per i bisogni e le necessità umane. Il Wernsdorf [2], lo Herbst [3] ed il Frei [4] ritengono che il mito sia transportato di peso dall'opera che Diogene Laerzio [5] ci dice Protagora avesse scritto con il titolo περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, nella quale opinione concorrono lo Heindorf, il Wayte, lo Stallbaum [6] ed il Sauppe [7]. Lo Zeller [8] lo ritiene tolto dall'opera περὶ πολιτείας, lo Hermann si dimostra un po' meno severo nel giudicarlo [9], lo Steinhart [10] dice di non trovarvi nulla che non senta del platonico,

---

(1) *Plat. Leb.*, s. 71.

(2) *Adnotationes ad Himerii orat.* XXII, § 10. Citato dal Bonghi (*I Dialoghi di Platone*, vol. III, *Il Protagora*).

(3) L. F. HERBST, *Protagoras Leben und Sophistik, aus den Quellen zusammengestellt* [in: *Philol. Studien von Petersen*, I. H., Hamburg, 1832].

(4) J. FREI, *Quaestiones Protagoreae*. Bonnae, 1845.

(5) IX, 8, 55.

(6) Citati dal Bonghi, l. c.

(7) *Platons Protagoras erklärt*, von H. SAUPPE, Berlin, 1884.

(8) E. ZELLER, *La philosophie des Grecs*, etc. T. II, Paris, 1882, pag. 451 segg.

(9) C. HERMANN, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, s. 460.

(10) *Einleitung zum Protagoras*, s. 420-423.

il Grote[1] afferma che tutto il discorso gli sembra una delle parti piú instruttive ed insigni degli scritti platonici, e che se egli pensasse che fosse una composizione di Protagora stesso, notevolmente se ne accrescerebbe la sua stima per quel sofista. Il Blass in fine[2], senza darne un giudizio, induce che il mito non sia tolto da un'opera del sofista, perché non è dato né come letto né come elaborato.

È dunque il mito una composisione presa direttamente dalle opere di Protagora, o un adattamento fatto da Platone di una composizione simile, o una parodia di miti che si contenevano negli scritti e nelle orazioni dell'Abderite, o in fine una pagina genuina di Platone, senza alcuna pretesa d'imitazione, ma diretta solo ad animare il dialogo con una interessante narrazione? Occorrerebbe una minutissima comparazione di tutti i miti platonici con questo e non sotto il solo rispetto dello stile, per risolvere la questione, e si dovrebbero poi porre in confronto le idee svolte nel mito con quelle di tutto il sistema platonico. Ma tali analisi conterrebbero già in sé un preconcetto, poiché, per condurle proficuamente a termine, occorrerebbe aver prima risolto il quesito relativo allo scopo del dialogo ed aver compresa l'intenzione di Platone nel far narrare il

---

(1) G. GROTE, *Plato and the other companions of Sokrates*, London, 1875, T. II, pag. 29.

(2) F. BLASS, *Die Attische Beredsamkeit;* I Abtheilung, von Gorgias bis zu Lysias, 2. Aufl. Leipzig, 1887, s. 23-29.

mito a Protagora. Ci troviamo quindi in un circolo vizioso, dal quale non è facile escire.

Per ciò, per tenermi nel campo esterno della questione, osservo anzi tutto che in questo genere di citazioni non sembra che gli antichi autori abbiano avuto come i moderni la sollecitudine dell'esattezza, lo scrupolo della precisione. In essi il loro personale giudizio su la persona che fanno parlare ed il rapporto che corre tra una determinata figura e lo sfondo in cui deve esser posta, son fusi con la memoria del discorso udito, o con la notizia che possono averne. In certo modo essi fanno delle riconstruzioni che sono senza dubbio idealmente piú precise, per lo scopo dell'opera, di quanto non siano le moderne interpolazioni virgolate e corroborate dall'indicazione a piè di pagina, del volume e della pagina, poiché si armonizzano piú omogeneamente con il resto dell'opera ed aiutano molto di piú l'effetto del quadro alto e sintetico che essi vogliono dipingere [1].

Imerio però, per introdurre la parafrasi di questo mito, si serve di parole che dimostrano che egli riteneva si trattasse di un vero discorso di Protagora [2], ma d'altra parte Filostrato appare

---

(1) « Non si dà un solo esempio che Platone abbia allegato nelle opere sue scritture altrui ». E. FERRAI, *I dialoghi di Platone, nuovamente volgarizzati*, Padova, 1874, vol. III, pag. 94 (Introduzione al *Fedro*). Per citare a caso, cfr. il simposio di Platone e quello di Senofonte, il discorso di Scipione in Livio, XXXVIII, 51, ed in Aulo Gellio, IV, 18, 3, etc.

(2) Or. XXI, 10, 11: ἐθέλω δὲ ὑμῖν καὶ Πρωταγόρου λόγον τινὰ εἰπεῖν. E piú appresso: ἔχετε οὖν... καὶ τὸν Πρωταγόρου λόγον. Anche Temistio e Giuliano si servono di espressioni consimili.

di opinione affatto diversa e singolarmente persuasiva[1], poiché, dalla conoscenza che Platone aveva della solennità oratoria di Protagora, induce che quegli figurasse la forma del dire di questi con una lunga favola. È questa, secondo me, l'opinione piú verosimile, né potrebbe con maggior precisione di linguaggio determinarsi il rapporto che congiunge Platone a Protagora per mezzo di questo mito. Si tratta di un discorso con cui Platone ha caratterizzato il genere oratorio di Protagora: non si potrebbe dir meglio di cosí.

Io escluderei dunque dal novero dei frammenti di Protagora questo frammento che il Mullach vi ha risolutamente inserito. Il fondo della favola sarà indubitatamente di Protagora, come perfettamente parodiata da lui è la forma del discorso: ma tutto ciò non ci autorizza a toglier di peso l'intiero passo da Platone per ingrossare lo scarso fardello dei frammenti del sofista.

Sarebbe inutile per ciò procedere ad un'analisi ritmica, grammaticale e retorica delle parodie platoniche, poiché si giungerebbe forse a rilevare nello stile di Protagora molti particolari che in fondo non sono che dello stile di Platone. È opportuno invece attenersi a quanto da un'accurata lettura di questi discorsi appare piú singolare di fronte alla normalità dello stile ed a ciò che pre-

(1) *Vita Protagorae*, I, 10: γνοὺς δὲ τὸν Πρωταγόραν ὁ Πλάτων σεμνῶς μὲν ἑρμηνεύοντα, ἐνυπτιάζοντα δὲ τῇ σεμνότητι καὶ μακρολογώτερον τοῦ ξυμμέτρου, τὴν ἰδέαν αὐτοῦ μύθῳ μακρῷ ἐχαρακτήρισεν.

senta i caratteri piú spiccati e salienti della parodia, a quei punti ciò è in cui qualche esagerazione o qualche preziosità o qualche deficienza di elocuzione avvisino che ivi Platone si è servito di quelle determinate forme per colpire il lettore piú immediatamente di quanto non lo suggestioni con la debolezza o con la insufficienza degli argomenti, a quei momenti in cui è piú evidente la sprorporzione tra la parola e l'idea, in cui l'uso degenera in abuso.

Sembra che in questo dialogo Platone abbia voluto lasciarci, per cosí dire, un campionario dei generi oratorî di Protagora, e può a questo proposito farsi preliminarmente un accertamento umile, se si vuole, ma non privo di una certa importanza. Il Protagora comprende, nella numerazione dello Stefano, 54 pagine, ciò è da 309 a 362. Nelle prime sei non appare il sofista, poiché in esse si svolge tutta l'introduzione alla visita che Socrate e Ippocrate fanno a Protagora, ed alla gara oratoria che ne seguirà. Rimangono 48 pagine. Sul finire della pag. 314 e precisamente nelle ultime tre righe si ha l'ingresso in casa di Callia e, dopo la breve, efficacissima descrizione del portico e delle persone che vi si trovano, incomincia il primo discorso del sofista. Dopo 24 pagine precise, ciò è alla fine della pag. 338, finiscono i lunghi discorsi di Protagora e, dopo l'annuncio del nuovo sistema di discussione e precisamente alla penultima riga della pagina, si trovano le parole: ἤρξατο οὖν ἐρωτᾶν οὑτοσί πως. Da questo punto alla fine del dialogo vi sono altre 24 pagine.

Questa divisione equilibra tutto il componimento secondo una strana simmetria materiale, di un'innegabile evidenza numerica: 1-6 introduzione, 7-30 discorsi di Protagora, 31-54 procedimenti eristici. Quando si pensi alle volute simmetrie di cui troviamo tanti esempi nei tragici, alla diversità di contenuto, quanto al metodo di discussione, che presentano le due parti maggiori, ed eguali tra loro, di questo dialogo, ed alla distinzione che Socrate dice Protagora aver posto tra discorsi e discussioni (329 B, 334 E), non sembrerà arrischiato il supporre che, se non il piú importante, certo fu tra i principali scopi del dialogo di Platone, quello di mostrarci il sofista nell'esercizio di questi due distinti mezzi oratorî e di seguire in questo fedelmente i dettami dell'insegnamento di lui.

Ed allora, a prescindere dalle altre osservazioni che potrebbero discendere da questa, su la composizione del dialogo e sul suo scopo, si può procedere con maggiore sicurezza a distinguere nella prima di queste due parti i modelli di generi oratorî protagorei che Platone ci presenta.

Il primo discorso di Protagora è un luogo comune.

Esso infatti è denso di notizie e di idee, ma anzi che vanagloriosamente, al conspetto di tutto il pubblico, è detto sol tanto a Socrate ed a Ippocrate, poiché deve presumersi che durante questa prima intervista il *coro* dei seguaci del sofista si sia tenuto rispettosamente in disparte. In fatti solo

dopo la fine di questo discorso, Socrate, per far sí che abbia sfogo il desiderio del sofista di farsi bello anche di fronte a gli intervenuti in casa di Callia, chiama altri ad udire la disputa. Ora Protagora, anche per procacciarsi una buona e lucrosa lezione da impartire, non avrebbe sprecato un cosí elaborato squarcio di eloquenza dottrinale, per cosí pochi uditori, se non si fosse trattato di un discorso che, come possiamo rilevare anche noi, egli doveva aver già pronunciato forse piú d'una volta. Poiché vi si tratta delle ipocrisie con cui i presunti predecessori del sofista mascherarono l'arte sofistica, delle varie manifestazioni di essa e delle lodi che essa merita, discorso questo che per il primo che *osò* chiamarsi sofista, doveva essere tra i piú comuni.

Esso, oltre a ciò, si trova, a me sembra, in una posizione forzata rispetto al momento in cui è pronunciato. Nessuna parola di Socrate vi ha dato appiglio, né esso serve in alcun modo ad invitare alla discussione che seguirà: vi si parla di un concetto generale della sofistica e non della pratica applicazione speciale che ne faceva Protagora, non v'è nessun elogio di se stesso come abile ed esperto maestro, ma solo della propria sincerità nel chiamarsi sofista. È dunque un discorso sino a un certo segno impersonale su la multiformità e l'antichità dell'arte sofistica ed avrebbe potuto esser detto in varie altre occasioni, come per esempio, alla fine del lungo discorso successivo. Per l'abondanza di notizie erudite e di preziosità che contiene, sembra a me

a me possa darci un'idea a bastanza precisa di un κοινὸς τόπος.

Può porsene il principio alle parole ξένον (γὰρ) ἄνδρα (316 C), congiungendolo poi (dopo ποιεῖσθαι, 317 C), all'altro brano (οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι-λέγειν, 318 D-E) che vi si attacca perfettamente, non consistendo che in una risposta a una domanda, per aver fatto la quale Protagora loda Socrate, risposta troppo diffusa e precisa ad un tempo, per non essere stata preparata prima. Ed è detta a punto in presenza al resto della comitiva, poiché contiene, in certo modo, una professione di fede riguardo all'insegnamento.

Segue poi il lungo discorso che è il piú importante di tutti. Si divide in due parti perfettamente eguali tra loro: un μῦθος e un λόγος, le quali alla lor volta possono ancora suddividersi cosí:

I. μῦθος.

1. narrazione del mito 320 D - 322 D
2. deduzioni dal mito 322 D - 324 D [1]

II. λόγος.

1. I padri insegnano la virtú ai figli e lo stato in questo li aiuta, 324 D - 326 E, *sub init.*

(1) Prima d'incominciare il suo lungo discorso, Protagora si chiede (320 C): ...πότερον ὑμῖν ...μῦθον λέγων ἐπιδείξω (sc. ὡς διδακτόν ἐστιν ἡ ἀρετή) ἢ λόγῳ διεξέλθω. Incomincia quasi subito dopo la narrazione del mito, e quando il sofista ne ha tratto tutte le conseguenze che gli servono, suppone un dubbio in Socrate e, per introdurne la soluzione, gli dice (324 D): τούτου δή πέρι, ὦ Σώκρατες, οὐκέτι μῦθόν σοι ἐρῶ, ἀλλὰ λόγον. Questa dichiarazione si trova proprio a metà di tutto il discorso, cosí che da questo punto alla fine (328 D) abbiamo un vero e proprio λόγος.

2. la cattiva disposizione naturale può essere corretta dall'insegnamento, 326 E *sub init.* 328 D.

Anche queste quattro parti sono, come si vede, di un'estensione materiale presso a poco identica.

In fine v'è il breve discorso sul concetto dell'utilità (334 a. C.), il quale può darci un'idea di quanto Protagora pose nei libri delle Antilogie, presentando una continua contraposizione dei vantaggi e degli svantaggi che una sola cosa può apportare. È notevole anche qui come in un breve spazio ritroviamo simmetricamente diviso il principio generale dall'applicazione pratica di esso all'olio, ed i vari membri di queste due parti perfettamente rispondenti tra loro [1].

Nella seconda parte del dialogo, Protagora diviene un interlocutore, come qualunque altro, dei dialoghi platonici: domanda o risponde su per giú come posson fare Teeteto o Critone o Fedone, constretto a questo dalla virtú dell'argomentazione di Socrate, il quale ha con una certa violenza surrogato il sofista nella predominanza che accennava a prendere su tutta la discussione. In questa parte del dialogo si torna insensibilmente allo stile normale di Platone e non resta che il grandioso drama d'idee in cui la figura che emerge

(1) In questa forma v'è anche poco prima un altro breve squarcio (331 D-E). Ma qui io credo che le parole ὥστε τούτω γε τῷ τρόπῳ κἂν ταῦτα ἐλέγχοις, εἰ βούλοιο, ὡς ἅπαντά ἐστιν ὅμοια ἀλλήλοις, che si trovano nel mezzo, debbano attribuirsi a Socrate. Protagora replicherebbe: ἀλλ'οὐχὶ κ.τ.ἑ. Sul contenuto di questi libri delle Antilogie vedi il cap. IV ed il VII. Anche questo discorso dà l'idea di un luogo comune.

su tutte le altre è quella di Socrate. E se anche tal volta Protagora si estende a parlare un po' piú a lungo o in una domanda o in una risposta, Platone che ha or mai sfruttato quel tanto di parodia che era necessario e sufficiente per la sobrietà dell'opera d'arte, non si cura piú di questo particolare di forma, ma come se il sofista, disorientato dalle confuse e sconnesse dimostrazioni di Socrate rinunciasse ad applicare le sue infallibili regole di retorica e di eristica, lo fa parlare con stile piú normale.

Il nostro materiale d'osservazione si trova per ciò nella prima parte delle due maggiori del dialogo, e ciò è nei tre discorsi di cui ho fatto parola.

La composizione di questi discorsi e delle loro parti è di una regolarità e di una simmetria straordinarie, anzi, dirò di piú, eccessive. Nell'architettura generale del discorso Protagora non segue il criterio dell'antitesi ideologica ma più tosto quello dell'enumerativa, ponendo una corrispondenza materiale, che gli sembra induca anche quella ideale, tra i vari argomenti che svolge e contrapone. Sembra che non abbia quel largo concetto dell'antitesi su cui si basa cosí saldamente la struttura della prosa greca, ma che ritenga che il risultato dell'antitesi si consegua per mezzo del ravvicinamento puro e semplice delle parti da contraporre. È assai raro rinvenire in questi suoi discorsi degli intieri periodi contraposti l'uno all'altro, e quando ciò accade si tratta sempre di brevissime proposizioni, mentre spessissimo si trovano disposte in questo modo delle parole

isolate. Nel terzo discorso, l'antitetico per eccellenza, quello sul concetto dell'utilità (334 a. C.) noi ci aspetteremmo due intiere masse di periodi che si muovono in senso simile e contrario e s'intrecciano tra loro con quell'agilità e libertà di construtti e per mezzo di quei complicati ed efficaci meccanismi grammaticali di cui la prosa greca ci dà in altri autori tanti saggi cosí complessi.

Nulla in vece è piú semplice in Protagora: nel discorso a cui ho accennato le varie antitesi si dividono nei seguenti membri:

ἃ μὲν ἀνωφελῆ	τὰ δέ γε ὠφέλιμα
τὰ δέ ἀνθρώποις μὲν οὐδέτερα	ἵπποις δέ
τὰ δὲ βουσὶ μόνον	τὰ δὲ κυσίν
τὰ δέ γε τούτων μὲν οὐδενί	δένδροις δέ
τὰ δὲ τοῦ δένδρου	
ταῖς μὲν ῥιζαῖς ἀγαθά	ταῖς δὲ βλάσταις πονηρά
τὸ ἔλαιον	
τοῖς μὲν φυτοῖς ἅπασίν ἐστι πάγκακον καὶ ταῖς θριξὶ πολεμιώτατον ταῖς τῶν ἄλλων ζώων πλὴν ταῖς τοῦ ἀνθρώπου	ταῖς δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἀρωγὸν καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι
τὸ ἀγαθόν... τοῖς μὲν ἔξωθεν τοῦ σώματος	τοῖς δ' ἐντὸς ταὐτὸ τοῦτο κάκιστον

Di piú ampie ed organiche antitesi si trovano negli altri due discorsi pochi e non importanti esempi. La piú lunga è quella che conclude il primo discorso (318 E: οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι-παρὰ δ' ἐμὲ ἀφικόμενος) e nel periodo che la contiene

si ha un anacoluto, le cui due parti, corrispondenti a quelle contraposte nell'antitesi, son divise dall'accenno che fa Socrate narrando, a quell'occhiata significativa che Protagora lancia ad Ippia alludendo al suo insegnamento. Forse Platone ha voluto far vedere come Protagora, non molto esperto nel formulare un periodo antitetico complesso, quando ne ha voluto dire uno, alla prima distrazione ha perduto il filo grammaticale del suo discorso. Nel quale poi si trovano molte antitesi di coppie di parole ed anche qualche parisosi, p. es. 325 D: καὶ τὰ μὲν ποίει τὰ δὲ μὴ ποίει.

Sembra adunque che Protagora miri ad una grande regolarità nell'esposizione dei suoi concetti, e non si può negare che, sotto questo aspetto, il secondo discorso non sia veramente ammirevole. Le quattro parti in cui si divide sono simmetriche l'una all'altra ed in ciascuna si ha la proposizione da dimostrare, lo svolgimento delle prove, la deduzione della conclusione, disposte nell'identico modo che nelle altre parti, mentre il mezzo di prova è diverso. Ma tutto ciò ancora in uno stato rudimentale che non ci permette di supporre che nel suo insegnamento retorico Protagora, quanto alla partizione del discorso, dicesse piú di quanto emerge dal μακρὸς λόγος platonico su l'ordine delle parti.

Fa uso altresí frequentissimamente di un sistema enumerativo di parole e di argomenti di singolare ingenuità, che ci fa pensare che nella sua mente non fosse ancora l'idea di una progressione oratoria logica e persuasiva, ma solo quella del-

l'abondanza delle allegazioni, senza né meno il concetto di una razionale ricerca di varietà nello sceglierle. Cosí per esempio:

323 D: οὐδεὶς θυμοῦται οὐδὲ νουθετεῖ οὐδὲ διδάσκει οὐδὲ κολάζει
ibid.: οἷον τοὺς αἰσχροὺς ἢ σμικροὺς ἢ ἀσθενεῖς
ibid.: ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς
323 E: οἵ τε θυμοὶ γίγνονται καὶ αἱ κολάσεις καὶ αἱ νουθετήσεις
325 A: οὐ τεκτονικὴ οὐδὲ χαλκεία οὐδὲ κεραμεία ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ σοφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον
ibid.: καὶ παῖδα καὶ ἄνδρα καὶ γυναῖκα
325 C: καὶ τροφὸς καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγὸς καὶ αὐτὸς ὁ πατήρ
325 D: τὸ μὲν δίκαιον, τὸ δὲ ἄδικον, καὶ τόδε μὲν καλόν, τόδε δὲ αἰσχρόν, καὶ τόδε μὲν ὅσιον, τόδε δὲ ἀνόσιον, καὶ τὰ μὲν ποίει τὰ δὲ μὴ ποίει
325 E: ποιήματα... ἐν οἷς πολλαὶ μὲν νουθετήσεις ἔνεισιν, πολλαὶ δὲ διέξοδοι καὶ ἔπαινοι καὶ ἐγκώμια παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν
327 D: μήτε παιδεία... μήτε δικαστήρια μήτε νόμοι μηδὲ ἀνάγκη

ed a questo modo molte altre: si noti che le dieci che ho transcritte si trovano tutte nel discorso piú lungo ed in sole quattro pagine, su le otto che occupa.

L'antitesi non si trova adunque nello stile protagoreo che ad uno stadio grammaticale. Il sofista preferisce disporre le idee per gruppi isolati, con-

giunti tra loro da legami elementari ed equilibrati secondo un criterio simmetrico di disposizione. Egli in fatti sta rigorosamente all'argomento e non se ne allontana per la minima digressione: accumula le sue prove, sia dirette, sia metaforiche, e ne trae volta per volta le sue conseguenze non solo, ma insiste nel dichiarare alla fine di ogni dimostrazione il risultato a cui è giunto. Abbiamo così al termine di ciascuna delle quattro parti del μακρὸς λόγος, quattro affermazioni che risolvono i relativi dubbi di Socrate.

I. Alla fine del mito: breve brano dimostrativo e riassuntivo: 322 D-E: οὕτω δή, ὦ Σώκρατες, καὶ διὰ ταῦτα..... e poi, in fine: αὕτη, ὦ Σώκρατες, τούτου αἰτία.

II. Alla fine della prima dimostrazione del mito: 324 C-D: ὡς μὲν οὖν εἰκότως — ἀποδέδεικταί σοι...., ἱκανῶς, ὥς γ' ἐμοὶ φαίνεται.

III. Dopo l'esposizione degli effetti dell'insegnamento paterno: 326 E, riassunto in forma interrogativa: τοσαύτης οὖν τῆς ἐπιμελείας οὔσης περὶ ἀρετῆς.... θαυμάζεις.... καὶ ἀπορεῖς, εἰ διδακτόν ἐστι ἀρετή; ἀλλ' οὐ χρὴ θαυμάζειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον εἰ μὴ διδακτόν.

IV. Dopo la prova dell'utilità pratica dell'insegnamento, avendo ripetuto in breve ciò che ha provato prima, ciò è sin dove l'insegnamento possa giungere, e nuovamente distinte le categorie relative, conclude: 328 B: οὕτω δὲ ἀρετῆς καὶ τῶν ἄλλων πάντων. E come corollario generale di tutto il discorso ed in special

modo di quest'ultima parte, si proferisce come maestro ed annuncia le condizioni della sua lezione.

Potrei allegare altri esempi di questa cura eccessiva dell'ordine che si rinviene in questi discorsi protagorei, p. es. nel formulare la proposizione da dimostrare, nel passaggio dal problema alla prova, ecc., ma mi dilungherei di troppo. Noto ancora come, se questo genere di composizione è monotono ed uniforme, Protagora sappia poi variarlo a bastanza bene, mutando volta per volta intonazione e construzione.

Ma tutto il discorso manca però di qualità organiche: spostandone le parti, l'effetto e il risultato non cambiano. Non vi si trovano né un'introduzione, né un crescendo, né una perorazione; manca affatto di vita e di passione ed è talmente ossuto, gelido, privo d'entusiasmo e d'animazione che il tenue pensiero che lo percorre ne risulta schematizzato come in un prospetto regolarissimo, ma arido. Le parti e nelle parti le idee e nelle idee gli argomenti ed in questi le parole, si seguono, si rassomigliano e si riproducono, ed i sottili artificî di differenziazione non giungono a rompere la continuità pedestre e cadenzata di questo ritmo di composizione.

Sembra a punto che, per far risaltare questa mancanza di convinzione in chi parla, tale da permettergli di anatomizzare freddamente le proprie idee, secondo uno schema senza dubbio preordinato, abbia Platone posto nell'introduzione

quel meraviglioso discorso che Socrate fa ad Ippocrate per dissuaderlo dal frequentare il sofista (313 a. C.). È inutile analizzarne ora le qualità: esse sono quelle opposte ai difetti del discorso protagoreo: le prove date come il cuore le detta, la construzione irregolare come quella di cui può far uso chi persegua un'idea vitale e animatrice, e sopra tutto un calore e una forza persuasiva cosí spontanei e sentiti, che dopo aver letto questo di Socrate, il saggio oratorio di Protagora ci appare glaciale ed inerte.

Conviene però tener sempre presenti due considerazioni. La prima è che l'argomento trattato dal sofista si prestava singolarmente ad una disquisizione quale quella che ne è presentata, e che sarebbe stato necessario il magistero di un'arte squisita per vivificarne la trattazione. L'altra è che per quanto grande possa essere il nostro rispetto per la buona fede e la lealtà di Platone quando fa parlare uno dei piú grandi sofisti del suo tempo, abbiamo però sempre il diritto di pensare che volute attenuazioni ed esagerazioni abbiano aiutato il suo intento nel presentarcelo ed, indirettamente, anche la sua predilezione per il suo grande maestro.

Se non nelle linee generali della composizione, sono però nei particolari dello stile di Protagora dei tentativi di una maggior libertà di sintesi e di coordinamento.

Nel mito i periodi sono di semplicità primitiva. Il primo paragrafo (XI, 320 D - 321 E) è composto di ventidue brevi proposizioni che si se-

guono senza un nesso grammaticale, senza una fusione armonica, come i versetti della Bibbia, e nel loro complesso fanno pensare che non altrimenti i Greci imaginassero quello che si chiama il canevaccio di una tragedia. In altri luoghi possiamo notare in vece il difetto contrario, ciò è periodi, specialmente ipotetici, cosí lunghi e complicati d'incisi e di anacoluti, che è assai difficile tener dietro al pensiero ed è necessario fermarsi ogni tanto, per fissare di nuovo la proposizione principale. Lunghissimo è il periodo πότερον-ἀγαθοί 324 D - 325 D, in cui sembra che a volte il sofista non sappia cavarsene, ma senta il bisogno di riprendere il punto di partenza per dedurre nuove conseguenze dall'ipotesi già posta, fin che con uno σκέψαι ὡς θαυμάσιοι γίγνονται οἱ ἀγαθοί, il periodo si chiude freddo freddo, senza che la fine giustifichi lo sfarzo di grammatica e d'ipotesi che si è fatto prima. Ed a punto la frequenza degli anacoluti, ad uno dei quali ho già accennato, starebbe forse a provarci che Protagora non sapeva ben servirsi dei lunghi periodi, ma vi si perdeva. L'analisi di uno dei piú complicati dimostrerà come Platone abbia voluto a punto in questo porre in risalto una particolarità dello stile di Protagora.

327 A: Introduzione dell'argomento: ἐνθυμήθητι κ.τ.ἑ.

I ipotesi: εἰ μὴ οἷον τὴν πόλιν εἶναι, εἰ μὴ πάντες αὐληταὶ ἦμεν,

inciso: ὁποῖός τις ἐδύνατο ἕκαστος,

II ipotesi: continuazione: καὶ τοῦτο καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ πᾶς πάντα καὶ ἐδίδασκε καὶ ἐπέπληττε τὸν μὴ καλῶς αὐλοῦντα καὶ μὴ ἐφθόνει τούτου,

1° inciso: ὥσπερ νῦν τῶν δικαίων καὶ τῶν νομίμων οὐδεὶς φθονεῖ οὐδ' ἀποκρύπτεται ὥσπερ τῶν ἄλλων τεχνημάτων·

2° inciso: λυσιτελεῖ γὰρ,

3° inciso: οἶμαι,

2° inciso, continuazione e primo membro di esso: ἡμῖν ἡ ἀλλήλων δικαιοσύνη καὶ ἀρετή·

2° inciso, secondo membro: διὰ ταύτα πᾶς παντὶ προθύμως λέγει καὶ διδάσκει καὶ τὰ δίκαια καὶ τὰ νόμιμα,

III ripresa dell'ipotesi: εἰ οὖν οὕτω καὶ ἐν αὐλήσει πᾶσαν προθυμίαν καὶ ἀφθονίαν εἴχομεν ἀλλήλους διδάσκειν,

soluzione: οἴει ἄν τι,

inciso di Socrate: ἔφη,

continuazione: μᾶλλον, ὦ Σώκρατες, κ.τ.ἑ.

Come si vede, il periodo è estremamente complicato ed è di effetto rovinoso[1]. Ma, a prescindere dai tredici καί che vi si trovano, è meraviglioso lo ἔφη di Socrate. Egli riferisce tutto questo discorso in una palestra ad alcuni amici che lo hanno pregato di ciò. Tutto il suo racconto è intercalato di ἔφη, di ἔφην ἐγώ, di ἦν δ' ἐγώ, etc.,

(1) Un altro periodo lunghissimo, complicatissimo e disarmonico è quello, sempre nel discorso protagoreo, a 325 *a-b*. Cfr. anche *Theaet.*, 152 *a*, 160 *a*, 165 *e*-168 *c* (forse nn'altra parodia), 175 *c-d*; son tutte riprove delle particolarità stilistiche qui accennate.

ma nessuno ha osservato come questo ἔφη sia l'unico che si rinviene nel resoconto del lungo discorso di Protagora. Esso mi è apparso di efficacia sorprendente, poiché non ho saputo trovargli altro motivo se non la necessità in Socrate, dopo aver tenuto cosí a lungo un'ipotesi, constretto ad abbassare ed a rialzare continuamente la voce per seguire i vari incisi incastrati l'uno nell'altro e per riprendere il filo della proposizione principale varie volte interrotto, di tirare il fiato per respirare, a punto quando, avendo dette le prime parole della soluzione dell'ipotesi, οἴει ἄν τι, e fatto comprendere ai suoi uditori che l'ipotesi era terminata, poteva, per respirare, permettersi questa pausa. E si noti come Socrate dica questo ἔφη a pena può, separando con esso lo οἴει ἄν τι dal μᾶλλον che vi andrebbe naturalmente unito, mentre lo ἔφη dovrebbe precedere invece lo ὦ Σώκρατες.

Un'altra osservazione a cui ho accennato è che nelle nove righe di cui si compone questo periodo, si conta tredici volte la congiunzione καί. Se si facesse una statistica dei καί che si trovano nel μακρὸς λόγος, credo che si giungerebbe ad una cifra sorprendente. Quel desiderio che Protagora mostra, di accumulare parole, ciò che a lui sembra equivalga a riunire argomenti, oltre che alle lunghe enumerazioni a cui ho accennato, lo conduce ad un numero grandissimo di accoppiamenti di parole a due a due[1]. Nelle nove pagine e

(1) A questo proposito credo possa proporsi un'espunzione dal testo del dialogo Platonico. Quando nel primo discorso Protagora pone le ca-

mezza dei suoi discorsi io ne ho contati ben sessantacinque e può anche darsi che me ne sia sfuggito qualcuno. Per es., a pag. 325 C-D-E vi sono i seguenti otto:

καὶ διδάσκουσι καὶ νουθετοῦσιν
καὶ ἔργον καὶ λόγον
διδάσκοντες καὶ ἐνδεικνύμενοι
διαστρεφόμενον καὶ καμπτόμενον
ἀπειλαῖς καὶ πληγαῖς
γραμμάτων τε καὶ κιθαρίσεως
μάθωσι καὶ μέλλωσι
μιμῆται καὶ ῥέγηται.

Il periodo ipotetico testé analizzato, dal punto in cui si introduce l'argomento, all'ἔφη di Socrate, ne contiene nove. E questi accoppiamenti non sono altro, secondo me, che antitesi in embrione. Un maggiore sviluppo organico della prosa greca condurrà a svilupparne le due parti ed a compirle in modo che si bilancino tra loro.

Un'altra specialità che indubitatamente Platone vuol porre in evidenza è quella della ripetizione delle parole o delle forme e dei derivati di una parola. Tutta la prima parte del mito si aggira

---

tegorie dei sofisti, egli dà tre nomi per la prima categoria: Omero, Esiodo καὶ Σιμωνίδην, e due per le altre tre. Credo possa togliersi il καὶ Σιμωνίδην, sia pensando alla cura attenta che sembra Protagora ponga nella simmetria, e quindi all'analogia con i tre successivi accoppiamenti, sia al genere troppo diverso di poesia che Simonide rappresenta di fronte a gli altri due poeti, sia in fine al fatto che l'interpolazione καὶ Σιμωνίδην è giustificata come tale dal comento di una poesia di questo Autore, fatto nel corso del dialogo.

su composti del verbo νέμειν ripetuti tredici volte, su la declinazione di ἄνθρωπος in quindici volte, e poi di τέχνη, di πόλις e dei loro composti, e finalmente sull'accoppiamento αἴδος καὶ δίκη. Si ponga mente che ripetendo di seguito queste sette parole si ha tutto l'ossatura dell'argomentazione del sofista, come quello che si chiama un tema musicale, dato da sette note. Sembra che Protagora, scettico persino quanto allo stile e convinto del predominio della parola su la logica, faccia poggiare la persuasione sul ravvicinamento meccanico di certe parole, in modo che, restando impresso nell'udito il suono di esse riunite tra loro materialmente, rimanga anche la persuasione che passi tra loro un ideale legame necessario.

A queste, che sono le piú salienti, possono aggiungersi moltissime altre preziosità e ricercatezze che i vari comentatori hanno avuto cura di porre in rilievo, se non tutte, almeno in parte. Per conto mio noterò anzi tutto la gran quantità di parole di uso poetico, non solo nei discorsi platonici, ma anche nel frammento lasciatoci da Plutarco[1], nel quale su poche righe contenenti due periodi (si osservi, ad un solo membro) troviamo cinque parole tolte a prestito dal vocabolario della poesia: νηπενθέως, εὐδίης, ἡμέρην (in senso di tempo) εὐποτμίην, ἀνωδυνίην. Cosí nel lungo discorso v'è il seguente periodo tutto composto di locuzioni poetiche: 320 E: ἃ μὲν γὰρ αὐτῶν σμικρότητι ἡμ-

(1) *Consol. ad Apoll.*, 33, p. 18.

πισχεν, πτηνὸν φυγὴν ἢ κατάγειον οἴκησιν ἔνεμεν· ἃ δὲ ηὔξε μεγέθει τῷδε αὐτῷ αὐτὰ ἔσωζε κ.τ.ἑ.

Son frequenti pure le figure chiamate ὁμοιοτέλευτον ed ὁμοιοκάταρκτον, come p. es.:

316 C: καὶ οἰκείων καὶ ὀθνείων
ibid.: καὶ πρησβυτέρων καὶ νεωτέρων
316 E: μεταχειριζομένους... καὶ φοβουμένους
321 A: ἱκανοῖς μὲν... δυνατοῖς δέ

giochi di parole, come

318 E: ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες
320 E: οὐκ ἀνέχονται, ὡς σὺ φῄς· εἰκότως, ὡς ἐγώ φημι.

imagini e translati, come

316 E: πρόσχημα = propriamente *vestito*, ripetuto varie volte in senso di *sotterfugio*.
ibid.: παραπέτασμα = propriamente *tenda* in senso di *pretesto*.
217 A: διαγγέλλωσι = il verbo proprio per determinare l'intonazione data dal corifero al coro, transportato ai sofisti.
ibid.: ἀποδιδράσκω, ἐπιχείρημα = parole d'uso comune per parlare dei tentativi di fuga degli schiavi.

Parole composte, come ἀλλελοφθορία, ὀλιγογονία, πολυγονία, φιλοτεχνόω, αὐτοφυής e sempre uno sforzo per ricercare la parola originale e fuori del comune.

Importante mi è parsa questa parechesi: 317 C: περὶ τούτων ἁπάντων ἐναντίον τῶν ἔνδον ὄντων τὸν λόγον ποιεῖσθαι che ci rammenta il τυφλὸς τά τ' ὦτα

τόν τε νοῦν τά τ' ὄμματ' εἶ (*Oed. R.* 371) di Sofocle. Ancora: 316 C: τὸν ταῦτα πράττοντα, 323 C: οὗτος αὐτὸς καθ' αὑτοῦ τἀληθῆ e varie altre.

Noto in fine come tal volta Platone sembri voler attenuare qualcuna di queste esagerazioni. Per esempio, spesso nelle sue enumerazioni Protagora o s'interrompe per mettere il verbo principale come nella quarta di quelle già riportate piú sopra, o pone uno dei membri, specie l'ultimo un po' piú complesso, come per diminuire l'impressione di monotonia. Cosí a metà del mito: 322 A: καὶ οἰκήσεις καὶ ἐσθῆτας καὶ ὑποδέσεις καὶ στρωμνὰς καὶ τὰς ἐκ γῆς τροφὰς ηὗρετο. Altre volte pone con lo stesso scopo degl'intercalari, come ὡς ἔπος εἰπεῖν oppure ὥστε σὺν θεῷ εἰπεῖν, e fa frequente uso della parola riassuntiva ξυλλήβδην, od anche tenta tenui variazioni, come nelle parole θάνατος ἡ ζημία e poco dopo ζημία θάνατος, eccetto che, in quest'ultimo caso, non si tratti di giochi di parole.

Non credo che, date le fonti di cui disponiamo, sia possibile estendere ancora questa indagine stilistica, poiché si oltrepasserebbero i confini che separano Protagora da Platone. Una minuzia maggiore di ricerca sarebbe inutile e darebbe per lo meno risultati di difficile e non mai sicuro riscontro.

Quanto adunque in Protagora elementare la composizione del discorso, quanto ingenuo il suo periodare, altro e tanto mi è sembrato ricco, svariato, felice il suo vocabolario. L'abondanza delle idee fa sí che egli sappia presentarle in modo

uniforme, se si vuole, ma chiaro. Egli non trae il partito che potrebbe dalla singolarità di certi ravvicinamenti o dall'analogia derivante da certe figure; sembra che voglia presentare dei materiali d'arte, dai quali chi ascolta deve da sé dedurre le conseguenze. È espressivo, tal volta anche troppo, è preciso sino allo schema, indagatore scrupoloso di tautologie e di sinonimie, raggruppatore solenne ed accoppiatore a volte geniale di parole trovate con gusto.

Ma questa sollecitudine continua dell'effetto da raggiungere, questa artificiosità che non permette mai uno scatto, questa soggezione a un meccanismo inflessibile, se da un lato fanno ammirare la cura paziente e tenace di chi cerca assiduamente di adattare sempre in un medesimo stampo il metallo iridescente delle belle parole, lascia dall'altro un'idea meschina di povertà d'imaginazione, di servitú passiva e voluta ad un preconcetto vano e piccino, di ristrettezza nel considerare l'alto significato della parola, questo miracoloso strumento della coesistenza umana.

Questo quanto ai rapporti che possono correre tra l'anima di Protagora e il suo stile. Ma se raffrontiamo la potenzialità del suo pensiero con il magistero della sua parola, dobbiamo in vece rimanere meravigliati della straordinaria coerenza che li congiunge. Non altrimenti poteva parlare chi riteneva l'uomo misura di tutte le cose, chi diceva esservi due discorsi contrari su ogni questione. Potevano forse aver valore la passione, l'entusiasmo, la forza intima della convinzione

per chi non credeva comunicabili questi sentimenti se non per mezzo della presentazione di una determinata apparenza?

Come ben dice il Bonghi che su questo argomento ha scritto splendide pagine, in questo momento la letteratura greca sta ricercando un'arte del comporre. Io dico di piú: Protagora ha già trovato un'arte per comporre, ma non potrebbe servirsene. Se si tolgono alla filosofia di Protagora gl'impacci dello stile, la figura del sofista resterà quella dello scettico piú aggraziato e elegante che la storia ci mostri. Ma se si prescinde dalla sua filosofia e si guarda solo alla forma del suo dire, si trovano già in embrione in lui tutte le qualità piú splendide della prosa greca ed in lui deve riconoscersi il precursore piú sicuro della serie gloriosa degli oratori attici.

VI.

IL ΛΟΓΟΣ RETORICO.

Per determinare quanto meglio si può l'indole dell'insegnamento retorico di Protagora, occorre distinguere anzi tutto un Protagora che disserta e un Protagora che discute, sceverando nella parte formale del sistema che gli fu proprio, un lato creativo ed un lato polemico. A questa distinzione ci autorizzano alcuni luoghi di Platone che avrò occasione di transcrivere piú appresso, un luogo di Filostrato [1] in cui è precisato il genere della μακρολογία del sofista, ed un luogo di Diogene Laerzio [2] da cui risulta che Protagora si serviva dei λόγοι ἀντικείμενοι per interrogare.

Ma per procedere in questa disamina è necessario risolvere un'importante questione che sorge da un passo di Diogene Laerzio assai controverso. Ecco il passo: IX, 53-54: διεῖλέ τε τὸν λόγον πρῶτος εἰς τέτταρα, εὐχωλήν, ἐρώτησιν, ἀπό-

---

(1) *Vita Protagorae*, I, 10: γνοὺς δὲ τὸν Πρωταγόραν ὁ Πλάτων σεμνῶς μὲν ἑρμηνεύοντα, ἐνυπτιάζοντα δὲ τῇ σεμνότητι καί που καὶ μακρολογώτερον τοῦ ξυμμέτρου, τὴν ἰδέαν αὐτοῦ μύθῳ μακρῷ ἐχαρακτήρισεν.

(2) IX, 51: καὶ πρῶτος ἔφη δύο λόγους περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις· οἷς καὶ συνηρώτα, πρῶτος τοῦτο πράξας.

κρισιν, ἐντολήν· οἱ δέ, εἰς ἑπτά, διήγησιν, ἐρώτεσιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν, ἀπαγγελίαν, εὐχωλήν, κλῆσιν, οὓς καὶ πυθμένας εἶπε λόγων. Ἀλκιδάμας δὲ τέτταρας λόγους φησί, φάσιν, ἀπόφασιν, ἐρώτησιν, προσαγόρευσιν. Questa notizia in identica forma è riprodotta due volte da Suida[1] e vi accenna Quintiliano, dicendo: *Protagoram transeo qui interrogandi, respondendi, mandandi, praecandi quod* εὐχωλήν *dixit, orationis partes solas putat* [2].

Né il Blass [3], né il Navarre [4] fanno cenno di questa partizione protagorea, ma molti altri autori hanno tentato le piú svariate interpretazioni. Lo Spengel [5] ritiene che qui si alluda alle divisioni del discorso e suppone che Protagora le applicasse anche alle opere di poesia, fondando quest'ipotesi su la critica che Aristotele ci tramanda facesse il sofista del primo verso dell'*Iliade* [6]. Il Frei [7] crede che la distinzione di Protagora si riferisca ai modi del verbo, come ciò è non l'intende Quintiliano. Il Bonghi [8], al contrario, pensa che si tratti di una distinzione retorica e non grammaticale e suppone anche che siano classi di luoghi comuni. Lo Chaignet [9], fondandosi an-

---

(1) *s. v.* Πρωταγόρας e *s. v.* πυθμήν con varianti transcurabili.
(2) III, 4, 1.
(3) Op. cit., pag. 23-29.
(4) *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote.* Paris, 1901.
(5) Συναγωγὴ τεχνῶν, *sive artium scriptores ab initiis usque ad editos Aristotelis de Rhetorica libros.* Stutgardiae, 1828, pag. 40 sgg.
(6) *Poet.*, XIX. Il brano è accennato nel testo piú innanzi.
(7) *Quaestiones Protagoreae.* Bonnae, 1845.
(8) *Dialoghi di Platone*, tradotti da R. BONGHI [vol. VIII, *Il Protagora*]. Roma, 1882.
(9) *La Rhétorique et son histoire.* Paris, 1888.

ch'egli sul luogo della Poetica d'Aristotele or ora accennato, e risalendo qualche riga in dietro, opina che la divisione di Protagora si riferisca alle figure grammaticali che dipendono, in realtà, meno dalle parole che le compongono che dalla voce che le pronuncia, dalle inflessioni, dal gesto. Il Croiset[1], in fine, pensa che si tratti dei generi delle proposizioni, ottative, interrogative, affermative, imperative.

Osservo anzi tutto che non possiamo ritenere che al tempo in cui tale distinzione o tali distinzioni furono fatte si fosse già ad un grado di elaborazione retorica da giustificare una vera e propria divisione del discorso[2]. Argomento capitale per ritenere che non si tratti di divisioni del discorso è quello che nella lunga orazione che Platone fa pronunciare a Protagora nel dialogo da lui intitolato, non è possibile rinvenire un solo elemento che ci permetta di ripartirlo secondo uno degli ordini che Diogene Laerzio ci tramanda. Non mi sembra per ciò accettabile l'opinione dello Spengel, tanto piú che il luogo di Aristotele a cui essa si appoggia parla di un poema e che nulla ci autorizza a supporre che il rimprovero fatto da Protagora a Omero si basasse su di un universale principio retorico. È oltre a ciò da osservarsi che gli studi grammaticali erano in sul nascere e che se Protagora contribuí grandemente al loro sviluppo, non deve però credersi che nella

(1) *Hist. de la littér. gr.*, IV.
(2) Cfr. BLASS, op. e l. cit.

sua mente fosse già uno schema organico di coniugazione, anzi di distinzione dei generi delle parole. Nessuna scienza, e tanto meno la grammatica, può escire intiera dal cervello di un uomo di genio, ma è sempre frutto di una lunga elaborazione progressiva e minuta che fissa canoni e categorie, che integra a poco a poco con la pratica i concetti fondamentali dati dalla teoria, e che dagli accertamenti diretti risale a nuovi principii generali. Aristotele conosce solo tre generi di parole, nome, verbo ed avverbio [1] e non ha né meno un concetto che possa dirsi strettamente grammaticale. Non mi sembra per ciò che in queste distinzioni possa accennarsi ai generi delle proposizioni o, ciò che in fondo si riduce alla stessa cosa, ai modi del verbo, tanto piú che se due di queste divisioni si lasciano e non facilmente [2] interpretare in questo senso, la terza, quella ciò è in sette, vi è assolutamente irreducibile. Credo per ciò possano escludersi anche le opinioni del Frei e del Croiset.

Restano adunque in campo l'opinione del Bonghi e quella dello Chaignet. E per decidere questa importante questione torniamo alle fonti da cui ci provengono le notizie.

Le classificazioni, che nessuno si è curato di distinguere, sono tre. La prima è data senz'altro come di Protagora: διειλέ τε τὸν λόγον... εἰς τέτ-

(1) *Poet.*, XX.

(2) Non è facile per es. quanto alle proposizioni affermative e imperative.

ταρα. La seconda manca del verbo, così che potrebbe indifferentemente supplirsi o con οἱ δὲ [τὸν λόγον διεῖλον] εἰς ἑπτὰ... οὓς [Πρωταγόρας] καὶ πυθμένας εἶπε λόγων oppure οἱ δὲ [Πρωταγόραν φησὶν τὸν λόγον διελεῖν] εἰς ἑπτά, κ.τ.ἑ. La terza in fine è presentata in forma dubbia, poiché è introdotta con le parole Ἀλκιδάμας δὲ τέτταρας λόγους φησί, né vi si dice se la partizione che segue sia di Protagora o di Alcidamante o, come per la precedente, se si tratti della semplice denominazione delle parti, distinte già prima da altri, come πυθμέναι o come λόγοι. Occorrerebbe ora un compiuto studio su la composizione di tutta l'opera di Diogene Laerzio, per vagliare al loro giusto valore queste espressioni, ma per non toccare questo tasto doloroso della filologia greca, a me sembra possa dirsi che, trovandosi le tre notizie nel capitolo della vita di Protagora, esse debbono tutte riferirsi al sofista e che gli οἱ δέ ed Ἀλκιδάμας corrispondono a note del testo primitivo aggiunte in seguito, nelle quali si riferivano altre partizioni di Protagora, di cui si aveva conoscenza. A tale persuasione relativa a questo non inutile dubbio da me sollevato, può condurci la soluzione di un'altra questione. Si tratta qui di partizioni della stessa cosa o di cose diverse? Basta a convincerci della verità della seconda di queste due ipotesi, la diversità della giustificazione di due delle tre partizioni, poiché la prima è una διαίρεσις τοῦ λόγου, per l'ultima invece si tratta di τέτταρας λόγους. La seconda partizione in fine è troppo numerosa, perché, qualunque essa possa essere, si riferisca alla

divisione di un tutto retorico. Sembra adunque che ci troviamo di fronte a *tre diverse e distinte partizioni, riferite a diversi e distinti oggetti.* Vediamo ora a che cosa si riferiscono ed avremo la prova che tutte e tre debbono attribuirsi a Protagora.

Incominciamo dalla prima. Questa si trovava senza dubbio nell'antico testo che Diogene Laerzio prese ad annotare, anzi tutto perché è detta per prima, mentre le altre le son congiunte con due δέ, e poi perché è quella che Quintiliano aveva sott'occhi quando scrisse il passo citato piú sopra. Questo è provato dalla corrispondenza numerica di quattro *partes,* dalla traduzione delle parole che le denominano ed in fine dal fatto che in ambedue si trova la parola εὐχωλή che non si trova in vece in quella di Alcidamante. Ma nel passo di Quintiliano è sfuggita a tutti una circonstanza che mi sembra notevole. Ed è che le parole non son disposte nello stesso ordine in cui son date da Diogene che riproduce il testo originale a cui attingeva. In questo la εὐχωλή viene per prima, in Quintiliano per ultima. Onde a prescindere dall'osservazione generica che di vere e proprie partizioni del discorso non è il caso di parlare, deve anche notarsi che se si trattasse di parti dell'orazione, Quintiliano non avrebbe potuto non lasciarle nell'ordine in cui le trovava, poiché non sarebbe stato indifferente lo spostarle.

Non è inopportuno transcrivere ora due passi del *Protagora* di Platone che possono portare una certa luce su la questione. Parla in ambedue So-

crate: 329 B: Πρωταγόρας δὲ ὅδε ἱκανὸς μὲν μακροὺς λόγους καὶ καλοὺς εἰπεῖν... ἱκανὸς δὲ καὶ ἐρωτηθεὶς ἀποκρίνασθαι κατὰ βραχὺ καὶ ἐρόμενος περιμεῖναί τε καὶ ἀποδέξασθαι τὴν ἀποκρίσιν. 334 E: Ἀκήκοα γοῦν..... ὅτι σὺ (*sc.* ὦ Πρωταγόρα) οἷός τ' εἶ καὶ αὐτὸς καὶ ἄλλον διδάξαι περὶ τῶν αὐτῶν καὶ μακρὰ λέγειν... καὶ αὖ βραχέα. Ora, prima d'incominciare il suo lungo discorso, Protagora si chiede: 320 C: πότερον ὑμῖν... μῦθον λέγων ἐπιδείξω (*sc.* ὡς διδακτόν ἐστιν ἡ ἀρετή) ἢ λόγῳ διεξέλθω; Incomincia quasi subito dopo queste parole la narrazione del mito di Prometeo e di Epimeteo, e quando il sofista ne ha tratto tutte le conseguenze che gli servono, suppone un dubbio in Socrate e, per introdurne la soluzione, gli dice: 324 D: τούτου δὴ πέρι, ὦ Σώκρατης, οὐκέτι μῦθόν σοι ἐρῶ ἀλλὰ λόγον. Si noti che questa dichiarazione si trova proprio a metà di tutto il discorso, cosí che senza dubbio dal principio (320 D) sino a questo punto (324 D) abbiamo un μῦθος: da questo punto alla fine (328 D) abbiamo un λόγος, come ho già accennato nel capitolo precedente.

Protagora era molto scettico riguardo all'esistenza degli Dei, poiché non sapeva dire né se esistessero, né se non esistessero. Ma essi anche per un ateo, o per meglio dire un agnostico quale si professava, avevano però un'esistenza retorica, poiché se ne serviva come di espedienti oratorii. Però mentre gli altri oratori iniziavano i loro discorsi con un'invocazione a gli Dei, *a Jove principium*, il suo razionalismo non gli permetteva d'invocare né meno a scopo oratorio questo in-

tervento sopranaturale, cosí che, anche retoricamente possiamo imaginarci trattasse le divinità in modo materialista. Per ciò il contingente persuasivo che gli altri potevano portare con la loro εὐχωλή, egli, pur ragionando di Dei, lo portava con un μῦθος, e degli Dei si era servito per creare un genere retorico che forse, per somiglianza d'occasione del contenuto con le invocazioni degli altri oratori, chiamava ancora εὐχωλή.

L'ho detto adunque: questa delle tre partizioni si riferisce, secondo me, a *generi retorici*. Protagora deve aver fatto una duplice distinzione a ritener l'esistenza della quale ci autorizzano i due passi di Platone or ora transcritti. Egli distinse la discussione dall'orazione: nella discussione si può interrogare (ἐρώτησις) o rispondere (ἀπόκρισις), nell'orazione la dimostrazione può emergere da similitudini o da parabole o da apologhi, che danno argomenti d'analogia da cui si desume la conseguenza, come accade quando s'introducono nel discorso gli Dei o le leggende e le poesie che vi si riferiscono (ἐυχωλή) o pure da argomenti immediati e diretti, sempre compresi nell'ordine d'idee di cui si disserta, e dai quali la conseguenza discende logicamente ed irrefragabilmente (ἐντολή). Quindi ne avremmo le seguenti equivalenze: ἐρωτηθεὶς ἀποκρίνασθαι = ἀπόκρισις = *respondere*; ἐρόμενος περιμεῖναι = ἐρώτησις = *interrogare*; μῦθος = εὐχωλή = *praecare*; λόγος = ἐντολή = *mandare*.

Sarebbero adunque schemi retorici generali, condizioni di discussione e di dissertazione. Né

a questa interpretazione dà impaccio il passo di Quintiliano, poiché, sí come il retore latino traduceva evidentemente dal greco, avrà dato a λόγος il corrispondente latino *oratio*, che può bene intendersi qui nel senso piú largo di oratoria, e non solo di discorso.

Passiamo ora alla seconda partizione. Riconosciuto che essa è di Protagora e che non si riferisce a semplici denominazioni da lui date di parti distinte da un predecessore, possiamo ritenere che essa suoni cosí: οἱ δὲ [Πρωταγόραν φησὶ τὸν λόγον διελεῖν] εἰς ἑπτά· διήγησιν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν, ἀπαγγελίαν, εὐχωλήν, κλῆσιν, οὓς καὶ πυθμένας εἶπε λόγων. Che la notizia di Diogene si riferisca non alla denominazione delle parti data da Protagora, ma alla partizione stessa fatta da lui, ci è chiarito da un notevole luogo di Aristotele a cui ho già accennato, ed a proposito di questo e di tutta la partizione può richiamarsi l'opinione dello Chaignet. Egli parafrasa il passo della *Poetica* dello Stagirita in cui si parla dell'elocuzione dramatica, osservandosi che gli altri effetti tragici possono esser prodotti solamente alla vista dell'azione, ma che l'effetto del pensiero non può esser dato che dalle parole che lo esprimono ed è dovuto a coloro che le pronunciano. E da questo e dal passo seguente[1], conclude lo Chaignet che: « *il résulte que dans l'interprétation d'Aristote, la division de Protagoras se rapportait aux figures grammaticales, qui en réalité dépendent moins des*

(1) *Poet.*, XIX.

mots, que de la voix qui les prononce ». Soggiunge poi Aristotele: Διὸ παρείσθω ὡς ἄλλης καὶ οὐ τῆς ποιητικῆς ὂν θεώρημα.

Questa doveva esser la base fondamentale dell'insegnamento di Protagora, e stava alla sua retorica come la ὀρθοέπεια stava al suo stile. Se non precisamente le figure grammaticali, egli doveva insegnare l'opportunità di porre degli effetti determinati in certi punti del discorso o in certe occasioni di discussione. Sopra tutto la correttezza retorica egli cercava ed in questa egli faceva consistere la virtú dell'oratore. Pratico sempre, egli sapeva di quali forze in noi, di quali debolezze negli altri può trarsi partito e sapeva pure che solo di questi elementi si compone la persuasione, e non della ragione logica. Si noti che a punto per questo chiamava πυθμένας questi effetti, con la stessa voce ciò è con cui Sofocle aveva chiamato i cardini della porta (1), poiché su questi, secondo lui, si appoggiava e si aggirava ogni effetto da conseguire per mezzo della parola.

Osservo in fine che delle sette denominazioni da lui date, cinque, su sei, sono ripetute da Aristotele: questi le chiamava σχήματα τῆς λέξεως, ciò è propriamente *forme del parlare*, Protagora in vece, imaginoso e poetico, le disse *cardini dei discorsi*, πυθμένας τῶν λόγων, e basterebbe questo plurale λόγων per persuaderci che non si tratta di partizioni *del discorso*. In Aristotele abbiamo in piú la

(1) *Oed., R.* 1261-2.

ἀπειλὴ..... καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον, in Diogene troviamo in vece la κλῆσις e la ἀπαγγελία, ma per un verso, citando ad esempio Protagora, subito dopo l'enumerazione, Aristotele ci prova che scrivendo quel luogo della *Poetica* pensava al sofista, per l'altro possiamo supporre che l'enumerazione protagorea fosse piú lunga di quella riferita da Diogene.

Stabilita adunque l'identità tra gli σχήματα τῆς λέξεως ed i πυθμένας λόγων, integrata l'opinione dello Chaignet e posto che la seconda partizione si riferisca a figure retoriche, passiamo alla terza, della quale, dopo quanto ho detto sin qui, poco piú rimane a dire. A me sembra che per questa possa accettarsi l'opinione che il Bonghi ha formulato per tutte. Egli, confutando il Frei, dice che « secondo appare da Quintiliano, III, 4, cia-
« scun discorso si distingueva... dalla forma che
« adoperava per giugnere all'effetto suo; nel qual
« rispetto era o di esortazione a fare o di esor-
« tazione a non fare o di vituperio o di lode, o
« di accusa o di discolpa o d'investigazione; ed
« è chiaro che se ne possono pensare parecchie
« di coteste distinzioni... e si pensarono in effetto ». Non può trattarsi in fatti di una partizione grammaticale, sia perché essa sarebbe monca, sia perché i quattro stati che enumera possono rendersi indifferentemente al presente o al passato o al futuro, all'indicativo, al congiuntivo o all'imperativo. Né siamo di fronte ad una partizione del discorso, perché uno schema d'orazione su questa base ci presenta due parti che debbono neces-

sariamente andar congiunte, ciò è affermazione (dell'opinione propria) e negazione (dell'altrui), e la terza, ciò è l'interrogazione, collocata in un luogo non suo, senza contare che questa non potrebbe mai avere tale sviluppo da constituire una vera e propria parte di un discorso. Ho già accennato in fine come non possa porsi ai tempi di Protagora una concezione del discorso cosí complessa ed organica che permetta partizioni schematiche di tal genere. Si comprende in vece benissimo che si abbiano discorsi affermativi, nei quali ciò è si dimostra ciò che è, negativi, in cui si dimostra ciò che non è, interrogativi, nei quali si dubita se una cosa sia o non sia, come per esempio poteva essere il λόγος περὶ θεῶν [1], di cui la prima frase è appunto su questo schema, ed in fine denominativi [2] in cui si determina ciò che una cosa sia o non sia. A quest'ultima classe a punto dovevano appartenere i discorsi in cui si esercitava specialmente il magistero di precisione che era vanto di Protagora aver introdotto nello stile, aiutato in questo dall'opera sottile e minuta del suo collega Prodico.

Dopo quanto ho detto mi sembra inutile confutare la congettura che fa lo Spengel per quest'ultima enumerazione, proponendo di correggere il τέτταρας λόγους del passo di Diogene Laerzio, in τέτταρα λόγου, e discutere l'altra opinione del Bonghi che il passo stesso, nella sua prima parte,

(1) DIOG. LAERT., IX, 52.
(2) Κλῆσιν = *appellationem* (COBET), *appellazione* (BONGHI).

possa riferirsi a quattro o sette classi di luoghi comuni.

Dei principii del suo stile e di quelli a cui informò la composizione oratoria e l'arte del parlare, Protagora fece oggetto d'insegnamento, ma non abbiamo elementi per dire di quali. Come poi egli procedesse con i suoi discepoli ci è detto da varie fonti [1], dalle quali sappiamo che inventò il genere eristico, che instituí gare di discorsi, che discuteva e faceva per ciò discutere su temi dati in precedenza, ed in fine che da lui derivò una genía di altercatori. Tutto ciò, mentre ci prova ancora una volta il duplice genere del suo insegnamento, ci dà anche un'idea di ciò che dovette essere la sua scuola.

---

(1) DIOG. LAERT., IX, 52: (πρῶτος) λόγων ἀγῶνας ἔθετο. *Schol. ad Plat. Civit.*, pag. 600 C: πρῶτος λόγους ἐριστικοὺς εὗρε. *Suidas s. v.* Πρωταγόρας: πρῶτος δὲ οὗτος τοὺς ἐριστικοὺς λόγους εὗρε καὶ ἀγῶνας λόγων ἐποιήσατο. DIOG. LAERT., IX, 53: καὶ τὸ νῦν ἐπιπολάζον γένος τῶν ἐριστικῶν ἐγέννησεν. *Artemidorus dialecticus in libro contra Chrysippum* [in DIOG. LAERT., IX, 53]: πρῶτος κατέδειξε τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις.

VII.

LA DOTTRINA - PLATONE

Quanto rimane sicuramente di Protagora si riduce ai seguenti frammenti:

1 [D-A 27] ... ἄρρενα καὶ θήλεα καὶ σκεύη... [v. n. 23] (1).
2 [D-A 29] ... (Ὅμηρος) εὔχεσθαι οἰόμενος ἐπιτάττει εἰπών· « Μῆνιν ἄειδε θεά »· τὸ γὰρ κελεῦσαι ποιεῖν τι ἢ μή, ἐπίταξίς ἐστιν [v. n. 21].
3 [D-A 28] ... εἰ ὁ μῆνις καὶ ὁ πήληξ ἄῤῥεν ἐστίν, ὁ μὲν λέγων « οὐλομένην » σολοικίζει... οὐ φαίνεται δὲ τοῖς ἄλλοις, ὁ δὲ « οὐλόμενον » φαίνεται μέν, ἀλλ' οὐ σολοικίζει [v. n. 12].
4 [D-A 1] ... εὐχωλήν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν,... πυθμένας λόγων... [v. n. 46].
5 [D-B 3] φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται [v. n. 41].
6 [D-B 3] ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν [v. n. 41].
7 [D-B 10] ... μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης [v. n. 120].
8 [D-A 20] ... πάντι λόγῳ λόγον ἀντικεῖσθαι... [v. n. 40].
9 [D-A 21] ... τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν... [v. n. 22].
10 [D-B 7] ἅπτεται τοῦ κάνονος οὐ κατὰ στιγμὴν ὁ κύκλος [v. n. 14].
11 [D-A 1] οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν [v. n. 46].

---

(1) Questa indicazione rimanda all'indice dei passi tradotti in fine del secondo volume.

12 [D-B 9] τῶν γὰρ υἱέων νεηνιῶν ὄντων καὶ καλῶν, ἐν ὀκτὼ δὲ ταῖς πάρῃσιν ἡμέρῃσιν ἀποθανόντων νηπενθέως ἀνέτλη· εὐδίης γὰρ εἴχετο, ἐξ ἧς πολλὸν ὤνητο κατὰ πᾶσαν ἡμέρην εἰς εὐποτμίην καὶ ἀνωδυνίην καὶ τῆν ἐν τοῖς πολλοῖσι δόξαν· πᾶς γάρ τίς μιν ὁρῶν τὰ ἑαυτοῦ πένθεα ἐρρωμένως φέροντα, μεγαλόφρονά τε καὶ ἀνδρεῖον ἐδόκει εἶναι καὶ ἑαυτοῦ κρείσσω, κάρτα εἰδὼς τὴν ἑαυτοῦ ἐν τοιοῖσδε πράγμασιν ἀμηχανίην [v. n. 94].

13 [D-A 1] ... μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις... [v. n. 46].

14 [D-B 1] πάντων χρημάτον μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν [v. n. 112].

15 [D-A 1] ... πάντα εἶναι ἀληθῆ... [v. n. 46].

16 [D-B 4] περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου [v. n. 55].

Questo è quanto dunque appartiene al nostro sofista: di là da questi sedici frammenti abbiamo le notizie biografiche e bibliografiche, già utilizzate in due precedenti capitoli, qualche altro dubbio accenno a studi ed a dottrine, e le due confutazioni platoniche. In base a tutto ciò abbiam potuto farci un'idea piú o meno vaga ed approssimativa della vita, delle opere, dello stile, dell'insegnamento retorico di Protagora: conviene ora lumeggiare la figura del sofista ad un piú intimo ragguaglio, conoscerlo piú da vicino, tentar di scoprirne il pensiero.

Ho disposto quelli che io considero come i frammenti autentici ed originali di Protagora, in un

ordine storico che mi sembra corrisponda alla vicenda della vita ed a quella dello spirito dell'Abderite. Da giovane fece il facchino: dotato di spirito riflessivo, di ingegno vivace aveva inventato il cuscinetto occorrente per rendergli meno faticoso e doloroso il rude mestiere. Imparò presto a leggere e scrivere, cosa che per un uomo di quella condizione non era comune allora e potrebbe dirsi non esser comune né meno ai giorni nostri.

Ad Abdera i popolani che non potevano largirsi il lusso di tenere un pedagogo, gli affidarono i loro figliuoli perché insegnasse loro l'alfabeto, ed egli incominciò per le strade, forse fra un transporto di legna e l'altro, a fare il maestro e ad impartir l'insegnamento delle lettere. Possiamo imaginare che, cresciute le richieste di lezioni, egli abbia a poco a poco potuto provvedere solo con quelle al suo piccolo bilancio, ed insegnare anche qualche cosa di piú che le semplici lettere. Ma né quanto alla sodisfazione interiore dello sviluppo che il suo spirito veniva cosí prendendo, né quanto ai compensi che la sua situazione gli offriva, poteva Protagora appagarsi di cosí umile professione.

Divenuto forse pedagogo, cresciuti i contatti con uomini colti, sospinto a pensare, dalla forza d'espansione del suo ingegno, forza che è caratteristica della propaganda sofistica, il giovane Abderite incominciò a tentare se stesso alla speculazione astratta, prendendo le mosse dal materiale che gli era piú familiare, dalle

parole, e, combinandosi con questo un'esigenza didattica, vide la possibilità di classificazioni, se non ancora di categorie, ed intuí e tentò di disciplinare e d'esprimere un abbozzo di dottrina grammaticale (fr. 1). Nell'integrarsi della sua cultura e nel processo evolutivo del suo ingegno, è facile supporre che, dall'alto di questa prima sintesi, egli sia ridisceso ad un'analisi superiore, quella della sintassi ideale dei testi che aveva letti e spiegati, quella della grammatica logica del linguaggio e, di qui, del pensiero, quella della verità verbale e dell'efficacia pratica della parola: in altre parole, la sua attenzione si portava su la corrispondenza della realtà prima logica, poi psicologica, con l'espressione e per ciò su la disciplina della pratica retorica, per l'uso piú corretto dell'attività dello spirito, a traverso la sua manifestazione sociale (fr. 2, 3, 4). Grammatica, sintassi, critica, retorica, ecco i periodi del primo sviluppo intellettuale del sofista, ecco la prima piattaforma su cui egli eleverà i suoi edifici di ragion pratica e di ragion pura.

Seguitava cosí ad insegnare, ora non piú le lettere per le strade, ma forse in una piccola scuola, la letteratura e l'eloquenza, mentre nella sua città cresceva la fama di lui e la stima dei concittadini. Ma l'insegnar retorica non era lo stesso come l'insegnar grammatica: questa è conoscenza da esercitare, quella è arte da esplicare, né tutti posson riescirvi. Aveva in fatti discepoli diversi, probabilmente, per ingegno e per volontà d'applicarsi, e quali di essi ricevevano utilmente

i suoi insegnamenti, immediatamente appropriandoseli ed esplicandoli, quali in vece eran piú tardi e men volonterosi[1]. Ora nulla insegna piú che non l'insegnare ed a Protagora l'aver maneggio di uomini ed autorità spirituale di docente, offrí nuovo materiale di studio e d'indagine, nuova spinta verso nuove classificazioni, verso analisi e sintesi piú complesse: potrebbe per ciò collocarsi qui un periodo di ricerca pedagogica (fr. 5, 6, 7) che, conseguente ai rudimenti d'indagine logica e psicologica, applicata allo studio della parola come grammatica e come retorica, segnerebbe il primo periodo propriamente filosofico dell'attività protagorea. Or mai alla sua attenzione era sottoposto l'uomo.

Qui in fatti egli dev'esser stato condotto a riscontrar la difficoltà di far penetrare negli spiriti altrui il valore dell'astrazione per mezzo della parola. Chiunque abbia insegnato filosofia elementare, conosce questa difficoltà: se ad un'esposizione teorica si faccia seguire l'esempio pratico, traggono i giovani un lungo respiro ed il loro sguardo dimostra che hanno capito. Ed essi in vece hanno capito l'esempio che ripetono per il primo quando siano invitati ad esporre, mentre l'insegnamento tendeva ad avvezzarli all'uso delle parole astratte, alla pratica delle classificazioni, alla facilità delle relazioni fra le idee per

(1) *(Del seme) parte cadde in luoghi sassosi, dove non aveva molta terra: e subito spuntò fuori, perché non aveva fondo di terreno.* VANGELO DI SAN MATTEO, XIII, 5: il raffronto con i framm. 5, 6, 7 è del GOMPERZ, *Penseurs*, I, 468.

mezzo delle parole che le rappresentano. Avrò poi occasione di sviluppare, quanto a Protagora, questo punto capitale della sua importanza filosofica: basti per ora riscontrare che il tono dei tre frammenti pedagogici risente di una sua delusione didattica, ond'era stato sospinto a ripiegarsi su la considerazione dell'arte d'insegnare e per ciò alla riflessione su l'uomo e su l'essenza dell'attività dello spirito.

La pratica dell'insegnamento aveva sviluppato in Protagora l'attitudine polemica: per persuadere il discepolo ostinato aveva dovuto prima persuadere se stesso, poi ricercare il miglior mezzo della persuasione, poi ancora discutere, adattando alle varie nature i differenti mezzi; la sua piccola scuola era stata per lui la palestra ove s'era scaltrito, perfezionando se stesso, a tentare i vari dislivelli intellettuali, per integrar deficienze e smorzare esuberanze. S'era sviato cosí dal puro disinteresse speculativo, ed or mai tutto il suo spirito era polarizzato verso un'ulteriorità, traverso la quale egli non poteva piú vedere la realtà né la verità per se stesse, ma sempre mediate nel loro valore e nella loro rappresentazione verbale. Si formò cosí un dissidio nel suo spirito, fra un desiderio di ricominciamento, per il quale si riconstituisse in lui l'identità dei valori reali con i valori teoretici, mediante gli strumenti verbali, forse anche provocato da quegli studi di scienze naturali (fr. 10) a cui abbiamo accennato[1]; ma

(1) Il GOMPERZ vi crede: vedi anche il fr. 10.

in questo punto una considerazione pratica ed ambiziosa aiutò il processo già iniziato, un accertamento teorico derivato dall'esperienza didattica lo incoraggiò, e, ben vagliate le circonstanze e le condizioni dello spirito ellenico in quegli anni, Protagora si gettò risolutamente all'insegnamento della retorica e dell'eloquenza e si fece sofista.

Lasciò Abdera, or mai troppo piccolo campo al suo bisogno di farsi strada, e, divenuto maestro viaggiante, si recò ad Atene: aveva poco piú di trent'anni, possedeva buona fama, larga esperienza, vasta coltura, aveva molto lavorato e sofferto, molto osservato e pensato. Il momento politico non poteva esser piú favorevole ad un'impresa come la sua: in ogni città, ed in ispecie ad Atene, lo spirito pubblico s'era straordinariamente raffinato, l'anima Ellenica aveva trovato il perfetto splendore delle sue forme, le vittorie nella guerra per l'indipendenza avevano cresciuto il benessere, l'instruzione, il desiderio di espansione e di potenza, e feconde correnti di vita animata e consapevole, di discussioni elevate e vivaci, di dottrine politiche, di affermazioni individuali pervadevano il popolo tutto della stirpe gloriosa. Guerre di città e spedizioni di conquista, rivolgimenti di stati e larvate tirannidi, democrazie turbolente ed instituzioni scosse, il valore dell'individuo, in fine, cresciuto in conspetto alla moltitudine cosí come perfezionato il senso giuridico, questo tutto formava l'ideal terreno che un ardito sofista poteva sfruttare.

Ma era necessario insegnare a chiunque volesse,

insegnare la tecnica generale, e la pratica speciale conveniente a ciascuno. L'eloquenza politica e forense non poteva apprendersi che sapendo anzi tutto come si deve ragionare e parlare e poi quel che si deve dire a seconda delle occasioni. Così nel processo di responsabilità di cui ci parla Plutarco[1], un discepolo, come abbiam visto, poteva difendere il lanciatore del giavellotto, un altro gli agonoteti, un altro il giavellotto stesso, ma ciascuno doveva contradir gli altri e per ciò avere insieme torto e ragione. Onde con la logica elementare di un popolo desideroso di discussione, ma non ancora padrone di strumenti spirituali atti a calibrare i valori logici, se ben d'intelligenza svegliatissima, poteva qualcuno chiedere chi mai avesse veramente ragione, tra l'atleta, gli agonoteti e il giavellotto, dal momento che un'οὐσία logica, sicura ed inconfutabile, doveva pur aver luogo.

Si collocherebbe qui allora il formarsi di un doppio atteggiamento nella già complessa vita spirituale del sofista. Da un lato, seguendo l'indirizzo pedagogico, un atteggiamento per il quale il valore della dialettica fosse limitato a gli effetti pratici: in altre parole, ha ragione chi riesce ad aver ragione. Dall'altro, seguendo l'indirizzo costruttivo e teoretico, un atteggiamento per il quale coerentemente con la precedente dottrina, la realtà stessa, creata dall'io, non esiste che in quanto e come l'io la crea. Ma è ancora una realtà pra-

(1) *Vita Pericl.*, 36.

tica, è ancora il periodo dell'osservazione e dell'esperimento, c'è ancora in Protagora un bisogno di accreditare l'insegnamento che egli professa, ed alle obiezioni di coloro che si scandalizzano di simile cinismo e che condannano l'aver seguitato a farsi pagare quando dalla scuola primaria era asceso al fastigio dell'Università, rispondere mostrando anche con audacia paradossale, una identità pratica d'ogni contrario, un'utilità individualmente pratica della virtú che si può insegnare (fr. 8, 9, 11, 12, 15). La virtú non vale per se stessa, ma per i frutti che reca, tale era l'estremo postulato sofistico di questo periodo: di qui in poi, dal Protagora grammatico e letterato, sostituito da un Protagora retore e politico, si sarebbe svolto un Protagora sofista nel senso piú ampio della parola, poiché di qui prendeva consistenza la sua filosofia.

Il sofista non poteva piú tornare in dietro: la conformazione del suo spirito era or mai definitiva e, sotto l'influsso della sua vicenda, vi si constituiva, in luogo dell'uomo considerato sin allora come individuo, quello dell'uomo-categoria, formato però di tanti antecedenti sovraposti, da ciascun dei quali il filosofo non era mai ridisceso alle analisi fondamentali. L'ascesa per sintesi ed analisi si era arrestata quando ne era mutato l'oggetto: le parole potevano combinarsi a dir qualunque verità, e per ciò, al contrario, era vera qualunque affermazione espressa secondo le leggi della grammatica; ed essendo fine dell'uomo il bene, corrispondentemente era virtuoso ogni atto

che cagionasse il bene. Da questo a dir che l'anima non è nulla di là dalla sensazione e che per ciò tutto è verità, non c'è che un passo: da un lato la necessità di giustificar la pratica dell'insegnamento e della propaganda sofistica, dall'altro il decorso naturale della curvatura propria ad uno spirito che s'affacciava tardi alla piú intensa vita speculativa, non potevano condurre che a quell'inversione.

La realtà non esiste se l'uomo non la crea, e questo ἄνθρωπος non è la ragione, ma la sensazione che conosce se stessa; onde qui l'identità dei contrari (il μέν ed il δέ dello spirito greco[1]) affermatisi nella pratica retorica e nella dottrina politica non può giustificarsi che con la relatività. Questo è il punto saliente, è il momento teoretico puro di questo sviluppo di pensiero: a traverso una vicenda imperfetta, ma pur sempre rigorosamente umana, e mediante un'evoluzione che è logica se considerata sotto l'aspetto individuale, ma che sotto l'aspetto filosofico appare contaminata da determinazioni estranee ad una formazione disinteressata e sincera, Protagora giungeva al suo famoso aforisma dell'uomo misura di tutte le cose (fr. 14), d'onde poteva gettare uno sguardo sicuro al suo passato spirituale e tentar di coordinarlo in sistema. Troppo sintetico e profondo è il principio fondamentale della filosofia protagorea, perché non dobbiamo imaginarlo come risultato di numerose e vivaci integrazioni

(1) Cfr. il mio *Eraclito* (Torino, 1909), passim.

solo in parte spontanee, e troppo risente delle sue origini retoriche, quali ci siamo sforzati di dimostrare sin qui, perché non dobbiamo sentire che esso risale ad una particolare esperienza pratica, meglio che ad una pura percezione razionale.

Protagora aveva trovato dunque la formula del suo spirito, formula che aveva un valore subiettivo diverso dal suo valore obiettivo, era ciò è giunto ad una determinazione universale di una posizione mentale, che rientrava nella speculazione pura, arrivandovi da una via traversa che solo lontanamente poteva assimilarsi a quelle battute dalla filosofia naturale sin allora praticata da gli altri presocratici, pur inspirandosi però ad una coerenza che quanto son venuto dicendo sin qui dimostrerebbe esemplare. L'uomo è la misura di tutte le cose (fr. 14) e per ciò convien che come individuo si educhi ad affinar questo strumento di misura secondo i suoi fini pratici (fr. 5, 6, 7) dal momento che le cose non sono come sono, ma come appariscono (fr. 10), sí che tutto è verità (fr. 15) in quanto l'anima non sia che sensazione (fr. 13): non è immorale dunque ma razionale lo scetticismo per il valore dell'espressione (fr. 8, 9) per quello astratto delle virtú (fr. 12), perché l'uomo, ciò è la parola, la deformazione del λόγος eracliteo, è la realtà, e l'essere esiste in quanto lo si dice, sí che, reciprocamente, ogni espressione ne vale un'altra, e non è possibile contradire (fr. 11). L'uomo è la misura di tutte le cose in quanto è λόγος, non ragione, ma λόγος verbale, ma discorso, ma traduzione della realtà

in parole, ma sovraposizione di se stesso a se stesso e per ciò duplicazione autonoma della realtà.

Il principio, una volta trovato, coordinò e per così dire colorí di sé tutti gli antecedenti che avevano concorso a formarlo. Nel suo antropocentrismo rigoroso, comprendeva in sé l'uomo individuo e l'uomo categoria, e rappresentava un sottile e raffinato strumento di discriminazione della verità, suscettibile d'innumerevoli usi e di applicazioni svariatissime. Certi principii filosofici son come la leva d'Archimede e, una volta espressi, valgono a sollevare il mondo. La realtà non esiste se non in quanto l'uomo esiste: questa traduzione del principio dell'uomo-misura è la piú alta affermazione di razionalismo idealistico di questo periodo storico, quando si consideri nel placito protagoreo l'uomo come lo spirito umano, non l'uomo come ciascun uomo.

Prima di porsi questa distinzione, Protagora tentò le applicazioni del suo principio: l'uomo-misura considerato come categoria avrebbe condotto al puro idealismo, l'uomo-misura considerato come individuo conduceva al relativismo: di qui ad Antistene[1], ad Aristippo, a Pirrone[2] era facile la strada, così come a Protagora si giungeva da Eraclito[3]. Il principio assoluto contrastava per ciò con l'unità dell'essere[4], disgregandola nel contatto con l'individuo, ed a quel modo

(1) *Theaet.*, 201 *d*. Cfr. DUMMLER, *Antisthenica* e *Academica*.
(2) PLUTARCH., *Quaest. conviv.*, III, 5; SEXT. EMP., *hyp. pyrrh.*, I, 32.
(3) *Theaet.*, 152 *e*, 158 *a*, 160 *e*.
(4) PORPHYR. in EUS., *P. E.*, X, 3, 25.

che nella sua derivazione psicologica aveva finito per trovar la sua applicazione al discorso o alla virtú, sostituendovi rispettivamente *i* discorsi e *le* virtú, cosí doveva poter trovare le sue applicazioni analoghe ad ogni altra attività, ad ogni altra realtà. Ma a quali ultime conseguenze avrebbe esso condotto se transportato dal problema della conoscenza a quello morale, di là dalla semplice funzione per cosí dire classificatrice che aveva esercitato nel suo ritorno in dietro, su i precedenti accertamenti progressivamente teoretici? L'uomo-misura, non piú dell'opportunità di presentare in un modo piú tosto che in un altro una questione giuridica o politica, non piú di un'apparenza geometrica e per ciò del valore della conoscenza, non piú della considerazione esteriore delle virtú e dei fini generalmente morali, ma a dirittura divenuto misura dell'atto, del fatto morale, a che cosa poteva condurre?

Conveniva riesaminare alla luce di quel principio tutta intiera l'essenza della vita e del mondo, e però l'origine delle cose, e ricominciare da capo. Il principio era espressione di tutta intiera una vita che doveva mantenere tutta intiera la propria coerenza. L'uomo individuo era la misura di tutte le cose, e l'individuo Protagora imprese la misura, non per constituir l'universale misura, ciò che sarebbe stato contradizione teoretica, ma per ragguagliare il suo principio ad ogni essenza, ad ogni attività dello spirito, ed attaccò il problema religioso, onde il problema, in conformità al principio tecnico della conoscenza, doveva formularsi

così: in che modo l'individuo, l'ἄνθρωπος Protagora, potendo misurare πάντα χρήματα, misura anche gli Dei? Come poteva tradursi il principio generale, applicandosi alla critica religiosa? Trovata questa formula era poi facile discendere a tutte le altre e replicare, mediante lo strumento gnoseologico or mai acquisito, l'universale relazione dell'uomo con il mondo e con la vita.

L'applicazione conduceva ad una duplicazione: incontrandosi nel cielo ideale della formulazione teorica i due massimi problemi dello spirito, quello gnoseologico e quello religioso, trovarono la loro equivalenza. L'uomo è misura di tutte le cose, come siano e come non siano; prendiamo *la cosa* Dei; l'uomo non può essere misura degli Dei, perché molte ragioni impediscono ciò, onde, sí come non può esser misura né del come gli Dei siano né del come non siano, non può nulla sapere a loro riguardo (fr. 16), opinione questa che doveva valere come una verità. Gli Dei erano una realtà esteriore, stavano per essere le idee, erano dunque l'universale morale, prima d'essere l'universale gnoseologico, erano l'uno, ed il principio che abbiam chiamato tecnico, il principio strumentale veniva a pareggiarli, per necessità di coerenza. Di qui doveva discendere tutta l'esplicazione pragmatistica del precetto supremo, e dal πάντων χρημάτων avrebbe dovuto passarsi al πάντων πραγμάτων[1], ed il transportar la libertà mi-

(1) Già SESTO EMPIRICO (*hyp. pyrrh.*, I, 32) aveva veduto questa conseguenza.

suratrice dal problema gnoseologico al problema morale non poteva condurre che ad un sovvertimento. Questo intese Evatlo, che aveva forse ragioni sue per odiare il maestro, e sul semplice dubbio relativo alla divinità, che pur era espresso con la piú serena ed agnostica tolleranza, denunciò Protagora.

La condanna, l'esilio, la fuga, la morte interruppero lo svolgimento ulteriore della dottrina protagorea. Forse raramente una vita umana, per quanto laboriosa, riesce a compire un intiero ciclo teorico ed a percorrere tutti i periodi d'azione e reazione che l'attività dello spirito consente. La vicenda della filosofia è, nell'individuo come nella storia, un chiuso cerchio, tormentato di curve e di deviazioni, per riescire a nuovamente ricongiungersi. Per il decorso sin qui mostrato Protagora sarebbe giunto forse a ricominciare la sua nuova vicenda, riprendendola in se stesso, per riesaminare tutti i valori, ed esaurita la nuova classificazione e posto di fronte alla necessità morale e sociale, rinnovare il principio fondamentale gnoseologico e ritornare all'esame della realtà. Se la vita dell'uomo fosse lunga in modo che ciascuno potesse da sé esaurir questo ciclo, la filosofia sarebbe per ciascuno la verità. In vece solo le epoche compiscono, esauriscono, sviscerano tutto intiero il problema della filosofia e nessuna meglio dell'epoca Greca ci ha lasciato il periodo modello della vicenda dello spirito umano, non solo sotto l'aspetto storico, ma sarei per dire sotto l'aspetto individuale, come che, per l'unità mera-

vigliosa dello spirito ellenico, l'evoluzione che corre da Talete a Crisippo, a Epicuro e s'arresta a Cristo, sembri il travaglio spirituale di un uomo solo, in torno l'eterno problema.

La critica della vita morale, nel nuovo e piú audace ricominciamento, dai principii protagorei, non fu Protagora ad effettuarla, ma i suoi discepoli ed i pensatori che derivarono da lui. Dal suo principio generale poteva, o per consenso od assai meglio per reazione, discendere l'idealismo, cosí come poteva sorgere lo scetticismo: se Protagora ci avesse lasciato l'esplicazione compiuta del suo precetto, a che cosa l'avrebbe condotta? I suoi discepoli, i suoi continuatori svolsero il principio, da Antistene a Pirrone, in una direzione puramente scettica: Platone lo combatté, animosamente, violentemente: non accadon forse tra i caratteri simili gli screzi piú gravi? Platone aveva però ben maggiori elementi creativi da porre in valore, ed era filosofo di razza, là dove l'Abderite non era di contro a lui che un autodidatta, un filosofo d'occasione. Ma era egli la conseguenza diretta delle filosofie anteriori, era l'espressione necessaria di una condizione etnica e storica in cui or mai forse si stava turbando l'equilibrio ideale che aveva fatto la grandezza di un popolo, il quale era in procinto di svilupparsi prevalentemente i propri difetti a scapito delle sue qualità. Ed il precetto protagoreo era troppo seducente e lusinghevole per non rappresentare un pericolo, anche perché coincideva con gli estremi confini della comprensibilità popolare.

Occorreva dunque salvare l'Ellade, e per ciò l'umanità, da un grave pericolo, e Platone si assunse questo dovere.

***

Il romanzo spirituale che ho intessuto in queste pagine, appare a me il piú verosimile, tenendo conto del materiale originale di cui possiamo disporre. L'esposizione cronologica ed approssimativamente giustificata dei frammenti protagorei quale è stata fatta sin qui, implica la confutazione delle opinioni diverse, in tutto od in parte, da quella or ora espressa, per lo meno quanto allo svolgimento del pensiero del sofista [1]. Prima però d'integrare con il contributo platonico l'indagine sul complesso delle teorie di Protagora, convien rifarci da capo ad esaminare la posizione che nella vicenda del pensiero greco viene ad assumere il nostro sofista. Tale revisione è necessaria ogni qual volta debba discorrersi di uno dei pensatori di questo periodo o di un atteggiamento del pensiero greco di questi secoli[2], poiché solo questa disamina permette d'identificare i valori che via via si presentano.

Il primo problema che s'affaccia nella storia della filosofia europea riguarda la ricerca del principio universale delle cose, corrispondente al

(1) Del resto a questa particolareggiata confutazione sarà dedicato in parte il terzo volume di quest'opera.

(2) Cfr. il mio *Empedocle*, il mio *Eraclito*, il quadro storico *I Presocratici* in *Riv. di Filos.*, 1908, ed il cap. II del presente volume.

bisogno di generalità e nello stesso tempo di unità, dello spirito. In questo periodo lo spirito non suppone se stesso, non entra esso stesso come oggetto dell'indagine, ma è strumento di accertamento e di verità, non di una verità direttamente sensibile, sí bene di una verità intima e complessiva che dia il comun denominatore alla realtà. Si direbbe quasi che un principio d'ordine sospinga dall'inizio il pensiero greco a rintracciare il ragguaglio delle vaste conoscenze acquistate nel campo naturalistico, storico, geografico, medico, matematico, astronomico, prendendo le mosse dalla conoscenza della materia nel suo substrato fisso, di là dalle mutazioni che essa presenta. La scuola ionica dunque presuppone l'unità cosmica ed insieme l'attività conoscitiva dello spirito, né sappiamo se di tali presupposti essa si sia reso qualche conto.

L'acqua, materia finita, di Talete, l'aria, materia infinita di Anassimene, l'infinito divino di Anassimandro, non son che progressioni di un'unica formula, che va dal materiale all'immateriale, spostando l'indirizzo dello spirito da un concetto generale ad un concetto astratto; lo spirito però ha già acquisito se non il concetto del concetto, al meno la realtà spirituale, la possibilità mentale del concetto, e da un accertamento razionalistico della materia, è asceso alla riunione dell'astrazione cui esso corrisponde, con l'altra di cui è già in possesso, quella del divino, τοῦ θείου, che nella riunione non conduce ad un vero e proprio panteismo, ma ad una concezione spiri-

tualistica, non ancora consapevole, del divino considerato come astratto e della materia considerata o meglio presupposta come pensabile.

È molto importante, per un singolare raffronto, riportar qui i versi di Senofane, il quale per un processo simile percorre la via dell'altra astrazione, or ora ripresa da Anassimandro entro la cerchia della propria attività spirituale. La scuola ionica ha presupposto l'unità cosmica e l'attività conoscitiva, ambedue, l'una come oggetto, l'altra come soggetto, congiunte nel fatto della mutazione: Senofane presuppone l'attività conoscitiva e la divinità, l'una come soggetto, l'altra come oggetto, nel fatto della molteplicità e dell'antropomorfismo, risolvendo il concorso dei due presupposti, secondo una considerazione panteistica: l'universo è il dio immobile, con le caratteristiche della materia ionica, ma in una funzione meno filosofica che religiosa, pur se apparisca qui l'*uno* nel senso ancora panteistico. Dice Senofane [1]:

... Ma se i leoni o i buoi le mani avessero
e sapesser dipingere, o fare altre opre come fanno gli
[uomini,
plasmerebbero i corpi dei Numi, pingerian le loro
[immagini
in tal figura in quale ciascuno anche di lor si trova ad
[essere
e i cavalli ai cavalli, i bovi ai bovi li farebber simili.
... Chiaramente pertanto non v'è alcuno né alcun sarà
[mai

(1) Trad. FRACCAROLI, fr. 17 e 19; DIELS, 34 e 15. Cfr. 16 D.

che sappia intorno ai Numi e alle cose di cui vi
[ragiono.
Poiché se anche nel vero drittamente gli accada di
[côrre
pur ei non lo saprebbe; ché è materia opinabile tutta.

Queste parole di Senofane appariscono a me molto importanti, poste in relazione con l'insegnamento di Protagora. I primi versi vanno confrontati con la confutazione platonica [1], ove l'argomento senofaneo è riprodotto contro il principio dell'uomo-misura; ma su ciò avremo miglior occasione in seguito di trattenerci. I secondi conducono nel pensiero greco un dubbio, ora limitato al problema religioso, ma che prenderà il suo sviluppo estendendosi ad altri problemi, e questo dubbio è nel δόκος, *opinabile,* dell'ultimo verso [2], onde sempre restando nel panteismo non ancora ben determinato del Colofonio, si avverte un dissidio tra l'opinione e la verità, fra la realtà e l'apparenza.

È inutile richiamar l'attenzione su l'importanza di questo accenno. Durante uno sviluppo di pensiero che è mosso all'indagine della qualità della materia con i presupposti di cui abbiam detto piú sopra, solo il pronunciar questa parola δόκος, solo l'allusione non ancor chiara al dissidio, conduce lo spirito ad una estensione e ad una consapevolezza tali da fargli riprendere da capo l'esame della materia, non piú con quei presup-

(1) *Theaet,* 161 *a,* 162 *b.*
(2) Vedi in questo senso anche i fr. 24 (32 D), 25 (38 D), etc.

posti, ma con la certezza che quelli erano presupposti e che per ciò, prima di risolvere il problema primitivo, conviene risolvere quelli dei presupposti: l'unità cosmica, l'attività conoscitiva. Vedremo come Parmenide svolga questa nuova fase della storia del pensiero: ora, seguendo l'ordine cronologico, troviamo di contro a Senofane il primo filosofo vero e proprio del sapere ellenico, e questi è Eraclito.

L'indagine della materia, quella su gli Dei, la presenza or mai consapevole dei presupposti or ora ripetuti, il dissidio tra realtà ed apparenza, hanno posto lo spirito nella miglior condizione per conoscere se stesso. Senofane è come un intruso nella genealogia filosofica degli antichi Elleni: un intruso che però lascia una traccia ben profonda, perché impregna della sua parola e della sua antitesi tutto il pensiero successivo. Eraclito in fatti prosegue l'indirizzo della scuola ionica e ricerca e rinviene il suo principio unico, ma lo chiama λόγος, ma lo fa consistere nel fuoco, ma s'avvede che è un presupposto, e per ciò riprende orgogliosamente il contrasto fra apparenza e realtà applicandolo all'oggetto della conoscenza, e lo transforma in un problema morale, quello del contrasto fra l'ignoranza e il sapere. Non solo, ma Eraclito, nel duplicismo in cui si identificano il fuoco e il λόγος, sembra aver posto l'uno come substrato materiale, l'altro come modo dell'essere, ambedue per loro natura instabili, inafferrabili, inespugnabili se non come concetti; in altre parole, l'essere è il divenire, che in sé

può percepirsi con le funzioni dello spirito, con l'identità subiettiva ed obiettiva del λόγος, ma che non può percepirsi con il senso, il quale conosce solo l'apparente, mutevole anch'esso.

L'uomo non è ancora apparso nell'àmbito della considerazione filosofica, se non come strumento che a mala pena s'avvede della sua facoltà. Ma poco manca che non sia in grado di porsi il problema e che dal problema relativo a *quel che* si conosce, passi a quello che riflette *il come* si conosce. Convien che s'acuisca il dissidio fra apparenza e realtà perché l'attenzione filosofica si rivolga all'uomo, e per giungere a ciò, conviene che sia meglio sviluppato il problema dell'essere che non è già piú quello della materia, ma della realtà esteriore. Tale dualismo tra soggetto ed oggetto è il primo Parmenide a porlo, derivando dagli jonici il contributo del presupposto materiale, divenuto or mai problema di puro pensiero, in ispecie mediante la disciplina eraclitea, ma derivando dal maestro suo Senofane il rudimento di quello che deve formare il capo saldo del suo metodo espositivo.

In Parmenide [1] ha già luogo la transformazione intellettualistisca della realtà in pensiero, stabilita in un'identità a cui manca ancora una nota perché divenga consapevolezza di pensiero, in altre parole, riflessione soggettiva su l'attività del conoscere. I titoli stessi dei due poemi o delle due parti del poema di Parmenide, le pa-

(1) V. la mia traduzione in *Cronache letterarie*, I, 24 (1910).

role della verità e le parole dell'opinione, ci danno or mai perfezionato il confine del valore esterno di uno dei due presupposti, dimostrando ben raffinato il secondo; d'altro canto la concezione dell'essere, non ancora inteso come concetto, ma come denominazione della realtà materiale, ed il suo contrasto con il non essere (il pieno e il vuoto) a canto all'identità dell'essere con il pensiero ha recato all'umano intelletto l'elaborazione in se stesso del concetto dell'essere, elaborazione che ha l'espressione grammaticale ed ideologica perfetta nel sostantivare le parole denominative del presupposto materiale, τὸ ἕν, τὸ εἶναι, propriamente come oggetto di pensiero. L'introduzione del principio negativo τὸ μὴ εἶναι ed il parallelismo tra essere e non essere da un lato e verità ed opinione dall'altro (derivato questo dal dubbio senofaneo) conclude il periodo naturalistico, poiché ha già dato allo spirito gli equivalenti verbali e concettuali dell'oggetto della sua attività.

Ha qui luogo nella vicenda della ricerca ellenica un perfezionamento del doppio impiego dello spirito nell'attività di generalizzazione e d'astrazione, e da tale perfezionamento si svolgeranno un processo di sintesi ed un processo d'analisi destinati a crear l'uno la filosofia, l'altro la scienza ed a congiungersi poi di nuovo nel ricominciamento segnato da Aristotele. Non ancora è maturo lo spirito al progresso verbale, al processo di traduzione sintetica che duplica in esso, per segni rappresentativi, il reale e lo fa corrispon-

dere all'attività spirituale. Materia e ordine, realtà ed apparenza, verità e opinione, l'essere e il non essere, l'uno e il molteplice, il pieno e il vuoto, l'immobile e il divenire, tutto questo possiede lo spirito umano, a questo punto del suo sviluppo filosofico, avendo elaborato con ingenua sincerità solo uno dei due elementi presupposti: l'uomo e il conoscere, appariscono solamente di scorcio, per una considerazione morale, ma non ancora per una riflessione che riconduca le realtà esteriori alla loro origine spirituale.

Un altro concetto deve trovar luogo fra quelli fin qui acquisiti dall'analisi dell'oggetto, ed è il concetto di forza. Empedocle lo introduce come elemento nella sua analisi, e ricollegando il lavoro compiuto sino a lui, comprende nel suo programma filosofico elementi, forze e divinità, essere, non essere e divenire, constretto però, per giustificare questa complessità simmetrica di conoscenze, a presentar se stesso come dio esule in terra: il mistero della conoscenza già si presentava dunque allo spirito umano, perché per spiegar la realtà delle cose conveniva riguardare anche alla funzione di questo spiegare e darne una prima ragione logica. L'uomo dunque appare qui, ancora imperfettamente, e qui appare la forza come distinta dalla materia, nella ricapitolazione degli acquisti e dei possessi del pensiero umano che Empedocle ci rappresenta: io conosco l'essenza delle cose perché sono un dio, cosí dice l'agrigentino, ma il suo perché è già il primo avviamento alla domanda suprema: perché co-

nosci? che cosa è conoscere? come si conosce? Tu sei composto degli elementi materiali e degli elementi dinamici, come ogni altra delle cose esistenti: l'anima, dunque, è immateriale, ha facoltà e attività, l'anima adempie ad una funzione sua, rispetto alla persona umana? Ed ecco accennarsi alle prime distinzioni del pensare e del percepire, pur se poste come identiche, ecco però che lo spirito è già in procinto di ripiegarsi su se stesso.

Siamo ancora, però, in un periodo in cui il problema della conoscenza non è ancora presente alla consapevolezza dei pensatori, e l'uomo e l'attività del conoscere, non son dati che come presupposti, se ben perfezionati l'uno dal fervore dell'indagine, l'altro dal risultato dell'indagine. Se non che il problema della realtà abbisogna di altri perfezionamenti, di altre determinazioni, di altre traduzioni per transformarsi nel problema dello spirito. Il processo d'astrazione onde la realtà si denomina sempre piú sinteticamente sino a divenire attività spirituale, non è che al suo inizio, ma si compirà rapidamente. Anassagora già intravede in tanto, la funzione dell'anima; Parmenide, nell'identità dell'essere con il pensiero, ed Empedocle in quella del percepire con il pensare, avevano posto il pensiero come realtà; Anassagora lo pone come funzione. Anassagora non separa ancora i due presupposti, ma nella loro unità perfeziona il dualismo, chiamando anche l'uomo a parteciparvi. Il νοῦς è ancora materia, ma non è piú il λόγος-πῦρ di Eraclito, non è piú il πῦρ-φιλία-ἔρις di Empedocle, né il πλέον-νόημα di Parmenide, pur se nel

suo intimo contenuto risenta di tutti e tre. Il νοῦς è un tentativo apparentemente monistico, ma la sua importanza consiste, rispetto alla storia del pensiero, nello stimolo d'associazione che esso rappresenta, fra l'oggetto e il soggetto, per mezzo di una parola il cui valore spiritualistico è transportato ad un senso realistico in un'unità di significato che contiene il germe di una reciprocità. Il λόγος di Eraclito aveva rappresentato il primo passo verso questo notevole progresso, ma forse la parola troppo generica non sodisfaceva a bastanza, forse l'oscurità dell'Efesio non permetteva d'intendere a pieno l'assunzione di questo astratto, quando l'attenzione dei pensatori si rivolgeva piú tosto all'altra novità eraclitea, quella del divenire, alla ricerca del principio unico secondo la tendenza jonica, da Eraclito fatto consistere nel fuoco. Ma con Anassagora, oltre al perfezionamento ideologico della parte piú rigorosamente fisica del sistema, una parola umana, una parola per cosí dire antropomorfa entra a far parte del patrimonio filosofico, una parola piú singolare che non il λόγος od il νόημα e con una piú rigorosa funzione d'identità che non le altre due.

L'oscillazione del pensiero dalla realtà all'idea, aveva bisogno di alcune maggiori determinazioni per poter fermare la distinzione tra soggetto ed oggetto, secondo un'esigenza strettamente filosofica, e tali determinazioni dovevano per ora provenire dal perfezionarsi del processo concettualistico relativo alla materia. L'uno di Parmenide, di Empedocle, di Anassagora, l'infinito di Anas-

simandro, il principio ionico ed il principio eleatico avevan già posto la realtà in una posizione mentale che si differenziava dalla pura sensazione intuitiva. Tal che un altro pensatore, Leucippo, poté perfezionare ancora l'attività spirituale, disgregando quest'uno nei suoi componenti, in relazione alla nostra percezione. Per Leucippo le cose sono composizioni atomiche, le quali nascono per l'unione e finiscono per la separazione degli atomi: l'apparenza ci dà la varietà, ma la realtà della varietà dipende dalla forma, dalla grandezza, dall'ordine, dal moto degli atomi, onde si risolve così il problema del divenire eleatico nel dissolversi dell'unità jonica.

Il Windelband[1] pone, con ragione, a questo punto l'esplicarsi dell'influenza pitagorica nello sviluppo del pensiero greco, a canto a quella di Zenone. In fatti sino a questo momento (e il V secolo è già inoltrato) la dottrina pitagorica non ha rappresentato che un particolare aspetto del problema morale e religioso, di contro all'incremento delle scienze matematiche ed astronomiche. Con tutto questo, con lo sviluppo del pensiero politico, giuridico, storico, con la ricchezza delle cognizioni naturalistiche e mediche, lo spirito ellenico si trovava da ogni parte scaltrito negli attriti con la realtà, la quale veniva tutta a transformarsi a poco a poco in materia spirituale, in argomento ciò è or mai perfetto per l'attività dello spirito, in traduzione verbale, sintetica, concettuale,

(1) *Gesch. d. antiken Philos.*, 72. *Storia della Filosofia* (trad. it., 57).

per uso delle facoltà conoscitive, per un meccanismo esteriore disegnato dalla parola, al fine di adattarsi compiutamente a quello interiore della facoltà del conoscere. I pitagorici avevano già precedentemente recato contributi notevoli allo svolgimento del pensiero filosofico, con il doppio ordine di ricerche di cui avevano espressi i risultati, l'uno relativo al campo scientifico, nella matematica e nell'astronomia, l'altro relativo al campo mistico religioso, per la loro concezione dell'anima, in torno la quale s'aggregava un complesso di credenze.

Ora la loro dottrina dei numeri introduce nell'attività dello spirito il concetto di rapporto; l'equivalenza della realtà con una astrazione come quella del numero o della forma geometrica non è, come nell'evoluzione della terminologia, una funzione spirituale traduttrice di un intuito, ma rappresenta veramente una funzione della conoscenza. Le analogie pitagoriche tra i numeri ed i concetti filosofici, portarono a ragguagliare le forme matematiche all'essenza della realtà materiale ed il contenuto simbolico dei numeri permise loro d'intravedere non piú l'ordine puro e semplice, non piú il misterioso λόγος, non piú il νοῦς con la sua primordiale analogia con l'intelletto, ma l'armonia, l'ordine permanente ed astratto dell'universo, le formule dei concetti a cui le cose corrispondono.

A questo punto s'arresta la filosofia dei naturalisti, perché a questo punto il pensiero si ripiega su se stesso per conoscere se stesso. Or mai il materiale della ricerca filosofica è stato tutto per

dir cosí filtrato nel processo d'astrazione, è stato tutto tradotto in concetti. Il pensiero umano ha or mai fatto suoi la materia ed i suoi elementi, la forza e le sue diverse energie, l'apparenza e la realtà, l'essere, il non essere e il divenire, il λόγος il pensiero e il numero, l'uno e il molteplice, gli atomi, il pieno e il vuoto, or mai ha rigirato in tutti i modi l'oggetto senza trovare una spiegazione che sodisfi la curiosità, come non l'avevano sodisfatta cosmogonie e concezioni orfico-pitagoriche. Lo spirito umano conosce ora la realtà, né questa sua conoscenza ha esaurito il problema che s'era originariamente posto. Prodigi d'intuizione e di logica, tesori d'esperienza e di meditazione, vastissime concezioni e generalizzazioni, non hanno valso a dire la parola definitiva del problema.

I concetti dell'essere, dell'accadere e del conoscere hanno avuto svolgimento molto diverso nel periodo cosmologico della prima filosofia ellenica, ma son stati fra di loro coordinati mirabilmente per giungere allo sviluppo dell'ultimo che doveva dar origine alla filosofia come disciplina e come funzione dello spirito a sé, distinta dalle altre piú strettamente scientifiche. La necessità, a questo punto di cadere nello scetticismo, richiamava per forza l'attenzione su l'altro elemento dato come presupposto alla realtà del problema, ciò è al soggetto. Fin ora il soggetto non era apparso e l'uomo non aveva fatto parte dell'indagine, pur se per un verso l'evoluzione delle dottrine morali avesse recato molti perfezionamenti, in ispecie per opera

della letteratura, alla conoscenza psicologica dell'individuo e della specie, mentre per un altro verso il fervore scientifico e filosofico aveva reso l'uomo consapevole della sua possibilità a ridurre in concetti ed in parole proprie ogni essenza ed ogni forma della realtà.

La necessità dello scetticismo quale appare ai nuovi spiriti che giungevano a partecipare della vita filosofica spostò il problema: come abbiam visto[1], le spiegazioni della realtà avevan tutte condotto ad un risultato approvabile alla luce della ragione, e discutibile: tutto ciò accadeva per effetto di parola, e per ciò per funzione dello spirito, per traduzione conoscitiva, per opera dell'altro elemento presupposto: anche questo dunque doveva divenir oggetto di ricerca, anzi, conosciuto questo, si doveva trovar la corrispondenza dell'altro. Ma ciò appartiene ad un periodo della storia della filosofia molto piú avanzato: la prima sofistica non vide che la necessità, di fronte alla soluzione risolutamente scettica del problema della realtà, di addossare all'uomo la ragione dello scetticismo, ponendo cosí in vece il primo fondamento della nuova ricerca. E il problema si spostò dalla natura all'io, o per meglio dire transformò subito la realtà nell'io e la nuova sofistica iniziò il suo insegnamento con un'affermazione relativa: il conoscere risiede nella sensazione.

Questo veramente era stato l'inespresso fondamento del soggetto nella precedente ricerca o se

(1) Vedi il cap. II.

non inespresso, era stato accennato come giustificazione della partecipazione dell'attività pensante alla vita universale. Il sensismo presocratico non era antropologico, ma corrispondeva ad un semplice perfezionamento del presupposto soggettivo, senza portare a questo nessuna determinazione di piú, onde di qui si passava immediatamente alla concezione morale dell'uomo ed all'antropomorfismo religioso[1]. L'uomo della sofistica, l'ἄνθρωπος di Protagora, era il primo sviluppo dell'altro termine del problema della natura, ma questo primo sviluppo si presentava in senso negativo: se ogni ricerca conduce ad una verità logicamente accettabile, sí come ogni ricerca non è conseguenza che di sensazione, l'uomo che giunge per mezzo della sensazione a questi risultati tutti logicamente veri, non può conoscere che quanto la sua sensazione gli offre, onde è egli la misura di tutte le cose.

Ed ecco come il lungo processo storico di quasi due secoli di filosofia naturale ci conduce allo stesso punto del processo psicologico tentato nella prima parte di questo capitolo. Con Protagora, come abbiam detto, il problema filosofico diventa problema dell'uomo: non ci si chiede piú che cosa si conosce, ma come si conosce, anzi non si chiede nulla, ma si risponde a dirittura, in forma negativa, che trae la sua ori-

(1) Il sensismo presocratico si riconnette solo alla distinzione fra realtà ed apparenza e si risolve a pena nella sfiducia verso i sensi per la conoscenza. Vedi, per tutti, il fr. 107 di Eraclito.

gine interiore dall'evoluzione del concetto del divenire, promossa da Eraclito, ed origine dialettica dalla negazione di Zenone.

La filosofia naturale, se si tengano presenti tutti i vari risultati cui essa era pervenuta, or mai diveniva una casuistica bizantina. Le parole giocavano tra loro vivacemente, le polemiche le sospingevano ad unirsi secondo i piú strani ed inattesi accoppiamenti, come se dietro ad esse non fosse piú alcun concetto, alcuna realtà. Ricominciar la ricerca sarebbe stato vano, onde la sofistica attaccò il problema dall'altra parte, credendo di abolirlo. Il problema della conoscenza, or mai posto nei suoi termini principali, faceva divenire il soggetto, oggetto dell'indagine, e la ragione voleva conoscer se stessa. La polemica tra Socrate ed i sofisti, in realtà, sviluppò in senso positivo l'acquisto che la sofistica aveva fatto al pensiero umano, introducendo l'uomo come primo fondamento della ricerca filosofica, ma in forma negativa. Se questa formula è vera, il merito di Socrate nel progresso della vita dello spirito non è diminuito, ma vorremmo che considerato obiettivamente, per il suo valore dinamico e teoretico, da quanto s'è detto risultasse che non piccolo fu per il progresso medesimo anche il merito della sofistica in generale, e dell'Abderite.

***

Socrate si limita a combattere la soluzione negativa della sofistica, accettando il portato im-

plicito della soluzione stessa, quello in cui lo spirito incomincia a sviluppare il secondo presupposto, ciò è se stesso. Socrate e Protagora erano giunti alla stessa necessità teoretica, ma possiam dire quasi con certezza che il sofista v'era giunto prima: la polemica fra i due fece accertare la nuova posizione del problema, che fu assunto come tale da Platone. Credo che in questa formula si esprima precisamente la posizione reciproca dei tre elementi storici di questa rivoluzione del pensiero: Socrate, se non vogliam dare al primo periodo di studi naturalistici della sua vita altro che un'importanza culturale, giunse, da elementi morali allo γνῶθι σαυτόν, Protagora vi giunse, per negarne la possibilità, da elementi dialettici, ma Platone assunse gli uni e gli altri per un'umanità spirituale di definizione, alla quale Aristotele doveva aggiungere l'elaborazione dell'oggetto e la sistemazione scientifica.

Sarebbe fuori del nostro assunto lo sviluppare ulteriormente la considerazione di questo momento storico. Basti, per l'argomento del presente studio, l'aver cercato, dopo la narrazione della vicenda da cui Protagora fu condotto ai principii su cui si fonda la sua importanza nella storia della filosofia ellenica, l'aver riprodotto sommariamente l'intiera progressione di questa storia sino a Protagora, per coordinare la narrazione e la storia, a fin che risulti come l'elemento intellettualistico recato dall'Abderite al quadro delle attività filosofiche sia stato scettico, quanto all'intenzione; ma quanto all'inconsapevole risultato,

si sia risolto nello stimolo piú possente all'integrazione dell'idealismo platonico. Se non che, sino ad ora il materiale platonico è stato introdotto nella nostra ricerca solo indirettamente, per la critica esterna della figura di Protagora. A questo punto convien vederlo piú da vicino, per compire l'esposizione della dottrina protagorea che sin qui è stata effettuata solo di là da Platone, in base ai frammenti presumibilmente autentici che ci rimangono del Sofista; convien per ciò esaminare i due dialoghi, il *Protagora* ed il *Teeteto,* non tanto circa il loro contenuto platonico, quanto circa quello protagoreo, e come i frammenti ci hanno segnato un sentiero per giungere a determinare il processo genetico del pensiero del Sofista e le sue caratteristiche, quest'altra analisi ci condurrà a vedere altri processi ed altri caratteri, cui conviene un diverso metodo di accertamento per un isolamento sicuro.

Il Protagora appartiene al periodo primitivo della polemica socratica, quello relativo alla questione morale. La corrente socratica e la corrente sofistica son giunte ad un eguale livello, s'incontrano, si urtano. La morale di Socrate parte dall'interno all'esterno, quella di Protagora dall'esterno all'interno, la prima è piú umana, la seconda è piú sociale, e l'irritazione dei rappresentanti delle due tendenze sembra celare il disappunto della concorrenza in uno stesso problema. L'una deriva in fatti da un processo positivo, l'altra da un processo negativo o di eliminazione, l'una ciò è dalla gnomica perfezionata ed elaborata filosofi-

camente, l'altra, come abbiam cercato di mostrare, da uno spunto pedagogico che trova il suo sviluppo in una soluzione scettica: non è inopportuno osservare come i due comenti della poesia di Simonide e la critica di Pittaco servano a mostrarci nel *Protagora* il diverso svolgimento, nel Sofista ed in Socrate, dello spunto gnomico.

Nel *Teeteto* in vece Protagora non è presente, ché è morto da un pezzo. È presente Socrate, o diciamo meglio, è presente Platone, e ciò si comprende quando si pensi che per la discussione morale conveniva porre a fronte i due personaggi a pagar di persona per la difesa del loro *sentimento* morale, là dove per la discussione gnoseologica né Socrate né Protagora avrebbero avuto ancora la maturità sufficiente per discutere, non i loro principii, ma le conseguenze degli accenni ai loro principii che potevan derivare dalla rigorosa esplicazione di tali accenni nella perfezionata attività spirituale. Protagora s'è avveduto che il fervore naturalistico conduce allo scetticismo, ma per lui questo scetticismo, che creando l'uomo come oggetto soggettivo della filosofia raddoppia ed inalza il campo della speculazione filosofica, è solamente una conclusione nichilistica: Socrate s'è avveduto anch'egli che l'uomo esiste filosoficamente e che di qui convien ricominciare la ricerca, e s'affretta ai ripari, s'affretta a combattere gli avversari piú pericolosi, perché son quelli che combattono con le stesse armi e che, or mai padroni del materiale principale, tendono a distruggerlo anzi che a perfezionarlo. Platone,

se vogliamo, profitta di tutti e due, ma poiché la discussione del problema della conoscenza non può aver luogo in base ai rudimenti che Protagora e lo stesso Socrate ne avevan posti, ne svolge le conseguenze nel *Teeteto,* quando Protagora è morto, quando Socrate è alla vigilia di morire.

Rispetto a Protagora credo che in questo risieda la relazione fra i due dialoghi, nei quali non può rintracciarsi l'esposizione delle dottrine protagoree se non in piccola parte, a traverso l'applicazione che per il *punto di vista* platonico ne è fatta dare da Socrate. Come di solito, Platone è importante per conoscer Platone, poiché se non ci aiutassero le altre fonti, quelle da me raccolte per Protagora, quelle Senofontee per Socrate, non potremmo certamente su la sola scorta dei dialoghi identificar le singole dottrine e le varie personalità in cui ci imbattiamo. Solo tenendo presente questa cautela possiamo accingerci ad estrarre dai dialoghi platonici il loro contenuto strettamente protagoreo; di là dunque dall'estetica dramatica dell'elemento anedottico, di là dallo sviluppo personale del contenuto platonico.

La prima questione posta nel *Protagora* è se la virtú si possa insegnare[1] ὡς διδακτόν ἐστιν ἡ ἀρετή, ed il sofista dà la sua dimostrazione per

(1) Da 309 *a* sino a 320 *c*, è tutta la parte introduttiva, la proposizione della questione, il dubbio di Socrate. La questione apparisce puramente occasionale.

mezzo del mito e del discorso[1] che tendono a provare come i sentimenti di reverenza e di giustizia, αἰδὼς καὶ δίκη, siano stati dalla divinità egualmente assegnati a ciascuno degli uomini: per ciò ogni cittadino ha una sua volontà, una sua individuale opinione da far valere nel governo della città, tanto è vero che colui il quale non attribuisca a se stesso reverenza e giustizia, è ritenuto pazzo. Dunque naturali sono i fondamenti di questa virtú pubblica o civile, ma son naturali anche i difetti fisici dell'uomo, dei quali nessun fa rimprovero a chi li abbia, con la differenza dunque che questi non si puniscono, là dove quelli della virtú civile sí, ed in ciò risiede un'altra prova che l'esplicazione di quei fondamenti deve potersi insegnare. Oltre di che, della virtú debbon esser partecipi tutti i cittadini, ond'è che mentre non è gran danno l'essere ignoranti, in vece l'essere ingiusti, empii, non virtuosi reca con sé grandissime sventure, cosí che i padri e le famiglie e le scuole e le città procurano con ogni loro mezzo che la virtú sia insegnata. Né vale il dire che da padri buoni posson nascere figli cattivi, in quanto che, se bene la virtú si possa insegnare, pure il riescire meglio o peggio a conoscerla ed a praticarla dipende dalla migliore o peggior disposizione naturale (εὖφυέστατος γενόμενος) ed in ogni caso dalla migliore o peggiore educazione che si sia ricevuta.

Fin qui dunque possiamo sicuramente attribuire

(1) 320 *d* - 328 *d*.

a Protagora la credenza nell'origine della naturale giustizia e reverenza dell'anima umana, la certezza della possibilità di correggere le cattive disposizioni nelle quali αἰδὼς καὶ δίκη si trovino a svilupparsi, ed un accenno al fondamento giuridico del diritto di punire, nel contrasto fra la legge e la disposizione individuale rispetto al senso innato di giustizia. Né Socrate confuta subito la lunga argomentazione protagorea, ma da filosofo esperto e da astuto polemista, risale a ricercar con l'ironia il concetto della virtú: trovata questa definizione, sarà trovata la via per risolvere la prima questione. Domanda per ciò se i nomi delle diverse virtú, giustizia, sapienza, saviezza, pietà, coraggio, corrispondano ad un'unica essenza o siano parti diverse di un tutto. Protagora accede alla seconda sentenza, e Socrate domanda se queste parti diverse, questi aspetti, diremmo noi, siano diverse dall'unica essenza e diverse l'una dall'altra o simili nell'uno e nell'altro modo, affermando allora Protagora che sono diverse dal tutto e tra loro. Possiamo dunque farci una prima idea della dottrina morale del sofista, riscontrando nel suo pensiero che *le* virtú siano parti *della* virtú un accenno, se ben vago, ad una sua relatività morale.

Tale accenno è sviluppato nel discorso che Protagora, rispondendo alla confutazione socratica[1], pronuncia su la relatività dell'utile e che a me è parso esemplare autentico di luogo co-

(1) 329 *e* - 334 *a*.

mune[1], discorso che si trova in un rapporto singolare di simmetria con tutta la dottrina gnoseologica, di cui è presso a poco una duplicazione nel campo dell'indagine morale. Anzi, in questo discorso sembra che abilmente Protagora, dal concetto dell'utile τὰ ὠφέλιμα, scivoli in quello del bene τὰ ἀγαθά, a questo condotto dall'opposizione al primo concetto, che é sempre espressa o con l'α privativa o con κακόν, πονηρόν, πάγκακον, etc., parole da cui facilmente si risale all'altro contrasto con τὸ ἀγαθόν. Forse Protagora non aveva mai espresso l'identità del bene con l'utile, come non la esprime né meno nel luogo comune ora accennato, a quel modo che forse non aveva mai espresso recisamente l'identità gnoseologica αἴσθησις = ἐπιστήμη; ma Platone ha voluto porre in evidenza le due identità come conseguenza l'una del relativismo morale, l'altra del relativismo gnoseologico.

Le tre proposizioni affermate sin qui, ciò è la possibilità del miglioramento morale, l'insegnabilità della virtú, l'identità del bene con l'utile, derivante dall'accenno alle virtú considerate come parti della virtú, son riprese nella parte successiva del dialogo, quella che verte su l'interpretazione della poesia di Simonide[2], nella quale Socrate trova occasione di confutare sia l'identità dell'essere con il divenire, sia quella del difficile con il cattivo. La relatività morale non po-

(1) 334 *a-c*. Cfr. il capitolo V su lo stile.
(2) 338 *e* - 345 *d*.

trebbe esser meglio attribuita a Protagora che in questa confutazione, ove è contenuta anche la critica del metodo deduttivo, onde il sofista era giunto allo studio dell'uomo per mezzo della pedagogia ed a traverso la gnomica antica. Ma specialmente la prima confutazione, dell'essere con il divenire, a questo proposito, ci dà lo schema della critica platonica, nell'attribuzione a Protagora dell'eraclitismo morale, a riscontro di quello ontologico che sarà sviluppato nel *Teeteto*. L'intima incompiutezza e superficialità del *sistema* protagoreo, quale è avvertita da Platone, non potrebb'esser piú chiara che da questo raffronto, poiché i principii del sofista piú che in se stessi son confutati nelle conseguenze che se ne posson trarre e l'applicazione del divenire alla morale è un primo passo alla critica universale della relatività. Platone ha incominciato con questo a pena accennando, come di sfuggita, all'importanza di questa premessa, ma potrebbe anche supporsi che, quando scriveva il *Protagora*, egli non si fosse ancora reso conto esatto dell'estensione che quel principio poteva prendere, anche applicato ad altri campi dell'attività dello spirito, campi che lo stesso Platone non aveva ancora percorsi con la sua ricerca e purificati con la sua polemica. Ed il relativismo morale sembra apparire a Platone meno assurdo, quanto al valore filosofico, del relativismo ontologico: quanto piú aspra e demolitrice è la polemica del *Teeteto*, e come vuol circonscriverla, inquadrarla, concluderla il filosofo! Mentre nel *Protagora* Platone non si cura di con-

cludere, sia pure perché il problema non è maturo, sia perché vi si tratta, a quanto pare, una questione di metodo.

A questo punto la trattazione della questione, in base all'esegesi della gnomica è abbandonata. Ne è risultato che il processo filosofico che muove dalla gnomica, e che è in parte il processo protagoreo, in parte quello socratico, dev'esser condotto con metodi e con intenti diversi da quelli sofistici e che l'antica saggezza è saggezza perché il suo contenuto non può guidare ad atteggiamenti scettici, pur se l'espressione sia tale che può prestarsi a qualunque interpretazione. Ricomincia dunque la discussione su i vari generi di virtú[1]: sapienza, saviezza, fortezza, giustizia, pietà, sono nomi apposti ad un solo oggetto o ciascuno d'essi ha un oggetto suo proprio, sí che l'uno non vale l'altro? La discussione si fa qui estremamente sottile, e Socrate gareggia in sofistica con il suo avversario. Protagora ha distinto l'ἀνδρεία dalle altre quattro virtú: di fatti le altre corrispondono a sentimenti di virtú che hanno un'essenza piú schiettamente morale, là dove il coraggio, la fortezza posson ritrovarsi anche in uomini spogli d'ogni altra virtú.

In questa discussione finale del dialogo sono importantissimi per la conoscenza della dottrina protagorea tre punti, due dei quali si riuniscono in un solo argomento. Socrate, ripresa la confu-

(1) 349 *e*.

tazione dell'identità del bene con l'utile, rettifica l'equazione, introducendo, per mezzo delle sue successive interrogazioni, un elemento soggettivo nella considerazione oggettiva del bene, e questo è il piacere, la ἡδονή; questa, ed il suo contrario, il dolore, son fatti della natura sensitiva, ma non atti instantanei della natura sensitiva, sí bene previsti dall'intelletto e precorsi da un giudizio mentale. Cosí che il principio dominatore, ἡγεμονικὸν καὶ ἀρχικόν è la conoscenza, la ἐπιστήμη che, si noti bene, non apparisce ben distinta ancora nel pensiero socratico dalla σοφία. Mi sembra che la confutazione ed il perfezionamento dell'identità scettica (sviluppata poi da Aristippo) tra l'utile ed il bene, in identità tra il bene conseguito per la libera scelta, fatta con la conoscenza, dell'utile, accenni al parallelismo tra la dottrina morale e quella gnoseologica in cui l'identità fra conoscenza e sensazione è rettificata nel senso che conoscenza sia opinion vera con ragione.

Di fatti, e questo è il secondo punto, Socrate, per confutare Protagora, sembra si serva di parole e d'esempi d'Eraclito, come può risultare dal seguente confronto:

ERACLITO, fr. 58 D.	PROTAGORA, 354 A.
καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν, ἕν ἐστιν· οἱ γοῦν ἰατροί, τέμνοντες, καίοντες, πάντη, βασανίζοντες κακῶς τοὺς ἀῤῥωστούντας, ἐπαιτέονται μηδὲν ἄξιοι μισθὸν λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀῤῥωστούντων, ταὐτὰ ἐρ-	ὦ ἄνθρωποι οἱ λέγοντες αὖ ἀγαθὰ ἀνιαρὰ εἶναι, ἆρα οὐ τὰ τοιάδε λέγετε, οἷον τά τε γυμνάσια καὶ τὰς στρατείας καὶ τὰς ὑπὸ τῶν ἰατρῶν θεραπείας διὰ τὰς καύσεών τε καὶ τομῶν καὶ φασμακειῶν

γαζόμενοι, τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰς νόσους (1).

καὶ λιμοκτονιῶν γιγνομένας, ὅτι ταῦτα ἀγαθὰ μέν ἐστιν, ἀνιαρὰ δέ· φαῖεν ἄν;

È evidente qui, come altrove, il perfezionamento socratico del relativismo eracliteo di cui è implicitamente attribuita a Protagora l'applicazione alla morale. Ritroveremo Eraclito nel « Teeteto » e vedremo come allora Platone assalga la questione da un altro lato, ma essendo assai piú agguerrito. Tutte le premesse protagoree sono accettate, ma nello stesso tempo infirmate, perché, lasciate a se stesse, conducono all'assurdo ed all'immorale, mentre integrate con il principio socratico della conoscenza, mutano natura e contradicono al loro imperfetto semplicismo. Socrate confutando l'accenno al pericolo edonistico, integra l'identità protagorea con l'assunzione della volontà, intesa come atto di misura del piú e del meno in rispetto al fine.

Ma, e questo è il terzo punto, Platone intravede il lato debole della gnoseologia morale posta in bocca a Socrate e, come di sfuggita, vuol accennare anche alla considerazione protagorea del problema della conoscenza; 356 *c*: φαίνεται ὑμῖν τῇ ὄψει τὰ αὐτὰ μεγέθη ἐγγύθεν μὲν μείζω, πόρρωθεν δὲ ἐλάττω, ἢ οὔ; Φήσουσι. Καὶ τὰ παχέα

(1) È notevole in questo passo di Eraclito anche l'accenno alla mercede; poco prima Socrate ha accennato a questo costume di farsi pagare, a Protagora, dicendogli: 349 *a*: ... σύ γ' ἀναφανδὸν σεαυτὸν ὑποκηρυξάμενος εἰς πάντας τοὺς Ἕλληνας, σοφιστὴν ἐπονομάσας, σεαυτὸν ἀπέφηνας παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλον, πρῶτος τούτου μισθὸν ἀξιώσας ἀρνυσθαι.

καὶ τὰ πολλὰ ὡσαύτως; καὶ αἱ φωναὶ αἱ ἴσαι ἐγγύθεν μὲν μείζους, πόρρωθεν δὲ σμικρότεραι; Φαῖην ἄν. Εἰ οὖν ἐν τούτῳ ἡμῖν ἦν τὸ εὖ πράττειν, ἐν τῷ τὰ μὲν μεγάλα μήκη καὶ πράττειν καὶ λαμβάνειν, τὰ δὲ σμικρὰ καὶ φεύγειν καὶ μὴ πράττειν, τίς ἂν ἡμῖν σωτηρία ἐφάνη τοῦ βίου; ἆρα ἡ μετρητικὴ τέχνη ἢ ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις; κ.τ.λ. Si osservi che l'accenno della relatività gnoseologica è subito assunto all'analogia con la relatività morale, onde in base a ciò potremmo pensare che la correlazione dei due effetti del principio dell'uomo-misura (μετρητικὴ τέχνη) nel campo della conoscenza ed in quello morale non sia stata posta direttamente da Protagora, ma derivata per opera sia delle scuole socratiche, sia della confutazione platonica, là dove il Sofista l'aveva limitata ad un campo pratico, forse per esigenze didattiche e retoriche.

Il « Protagora » conclude alle dimostrazioni dei due principii che la virtú può essere insegnata e che la virtú è scienza, ma se crediamo che questo risultato rappresenti il solo intento del dialogo, dobbiamo arrestarci perplessi, perché molti altri scopi ci appariscono come verosimili. Tanto è vero che il desiderio espresso da Socrate di riprender la discussione[1], dimostra che la discussione appariva incompiuta. Platone non ha ancora esplicato in tutte le sue forme i principii socratici che nel « Protagora » sono accen-

(1) 362: καὶ περὶ τούτων δὲ εἰσαῦθις, ὅταν βούλῃ, διέξιμεν... Ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, οὕτω χρὴ ποιεῖν εἴ σοι δοκεῖ· κ. τ. λ. Cfr. in proposito il FERRAI, op. cit.

nati, che la virtú è fatto razionale, che ogni atto virtuoso dipende da un giudizio di misura, che la misura ha luogo per l'intelletto, e per ciò ha esaurito solo la questione del metodo polemico, in una specie di rassegna degli avversari del Maestro. La dimostrazione dell'importanza della ricerca della virtú e dell'anteriorità logica di tale ricerca a quella dell'insegnabilità della virtú stessa, è stata occasione piú a mettere in evidenza l'elemento polemico e metodico di Socrate, che non i fondamenti della sua dottrina morale. Di fatti Socrate finisce con dimostrare ὡς διδακτόν ἐστιν ἀρετή, cosa che da principio aveva oppugnata a Protagora, onde di questo principio si hanno due dimostrazioni, l'una fallace, l'altra giusta, a punto per provare come il ragionamento sofistico possa partire da premesse regolari e condurre a conclusioni errate quando non sia vivificato e rettificato dai principii socratici e specialmente da quello della conoscenza. Su questa base è facile vedere come il dialogo si suddivida in questo modo:

1. Introduzione, 309 *a*, 320 *d*.

2. Svolgimento dei principii protagorei, per esposizione e discussione, 320 *d*, 334 *a*.

3. Intermezzo su Simonide, per mostrare l'errore tecnico della sofistica e la sua origine, 334 *a*, 348 *a*.

4. Riassunzione dei principii protagorei, ma sotto il punto di vista socratico, per giungere in realtà alla stessa conclusione, ma a traverso il metodo corretto, 348 *a*, 362 *a*.

Come si vede dunque, il Protagora non ci serve a molto per accrescere la nostra conoscenza della dottrina protagorea. Platone vi discute alcune prime conseguenze dei fondamenti teoretici posti dall'avversario, né possiam giudicare se l'espressione che è data di questi rappresenti una transcrizione documentale originaria ed autentica, o vero un modo platonico di caratterizzare la dottrina protagorea. Noi accediamo piú tosto al secondo avviso, anche per il « Teeteto », come si vedrà fra poco[1], ritenendo che Platone abbia voluto mostrare come il pensiero greco fosse arrivato a conseguire strumenti tali per la sua esplicazione, che, senza i coordinamenti, gli accertamenti ed i trovamenti socratici, avrebbe dovuto concludere alla negazione di se stesso. Ripetiamo, per ciò, che il materiale protagoreo contenuto nel « Protagora » non ci dà che accenni a perfezionamenti ed a sviluppi della dottrina capitale del sofista, senza che ci sia possibile attribuire a Protagora con qualche relativa certezza, se non le poche proposizioni che fin qui abbiamo cercato di fermare.

***

In condizioni anche inferiori ci troviamo per il « Teeteto ». Socrate domanda che è conoscenza e

(1) Anche il DIELS si mostra di questa opinione, poiché dei due dialoghi platonici non cita nella sua raccolta che i brani che abbiano importanza biografica o che diano notizie su l'insegnamento e su la parola del sofista, ma non se ne serve mai per chiarire o dichiarare la sua filosofia.

Teeteto risponde che conoscenza è le conoscenze, ciò che ricorda parallelamente l'identità fra la virtú e le virtú accennata nel « Protagora ». Eliminata questa prima risposta, Teeteto dice ancora che conoscenza è sensazione. Socrate svolge questa risposta e la conduce al suo estremo risultato, ricollegando l'identità che essa esprime al concetto del divenire eracliteo: abbiam veduto che anche nel « Protagora » il divenire ed Eraclito appariscono come elementi importanti della discussione. La definizione ora detta è condotta da Socrate all'estrema contradizione, ciò è che nulla può diventare piú o meno, fino a che rimane eguale a sé. Ma per la piú definitiva confutazione, Socrate dal concetto del divenire ricollega l'identità al concetto del moto, mostrando che portata a tali sue estreme conseguenze la dottrina protagorea collima con quella eraclitea. Affermato qui il principio dell'uomo-misura, Socrate ne incomincia la critica, assumendolo nell'equivalente rappresentato dall'identità fra sensazione e conoscenza. Se l'identità è vera, si ha cognizione da per tutto ove abbia luogo sensazione, onde nessuno ha piú cognizione di un altro e per ciò ogni cognizione è egualmente vera e nessuna può essere confutata: di piú si obietta che se l'identità fosse vera, la sensazione delle cose sarebbe la cognizione delle cose, ciò che non è possibile. Qui si finge che Protagora difenda il proprio modo di pensare invocando che il principio che tutto si muove, e che quello che appare *sia* anche tale per ciascuno e per ciò l'identità fra sensazione e cognizione

siano esaminati in se stessi, nel loro valore speculativo e non con una dialettica incerta. Socrate risponde a se stesso riprendendo le mosse dal principio già esposto, e che ciò è, se cognizione fosse sensazione, tutti varrebbero egualmente, d'onde consegue che in vece bisogna convenire che non tutti valgono egualmente, ma che innanzi tutto v'è diversità fra le cognizioni di cui l'oggetto non è che modificazione del soggetto senziente e quelle che consistono in un giudizio degli effetti di una passione o di un atto. Partendo dall'esame di queste, Socrate analizza nuovamente la dottrina che tutto è moto; di qui critica l'affermazione che ogni sensazione sia vera, anche per mezzo dell'allegazione di esempi, di cognizioni che la sensazione non spiega, per ascendere alle supreme identità che cognizione è opinione vera, perfezionata in quella che cognizione è opinione vera con ragione.

Questo è il rapidissimo schema del « Teeteto », dal quale può in tanto risultare l'analogia con il contenuto del « Protagora », in quanto è in esso evidente il perfezionamento platonico di una premessa sofistica, la quale, lasciata senz'altro a se stessa, non guiderebbe che al puro scetticismo gnoseologico. Ma che cosa è di Protagora, che cosa è di Platone nel « Teeteto »? Come possiamo isolare il contenuto protagoreo di questo difficilissimo dialogo, quando Platone a volte espone, a volte polemizza, a volte schernisce, per lo piú allega conseguenze, presentandoci un Protagora sopravivente che difende la propria dottrina dal

mondo di là, ciò che significa che dice cose che non disse mai? L'amplificazione, l'esagerazione, o diciam meglio la critica platonica fino a che punto posson permetterci di rintracciare il vero Protagora nel « Teeteto »?

Il Wolff[1] ha trovato che in quattro modi nel « Teeteto » si espone l'argomentazione protagorea, ciò è:

1. Allegazione del principio dell'uomo-misura, attribuita esplicitamente a Protagora, 152 *a*.

2. Paragone del principio medesimo con quelli simili di altri filosofi: 152 *e*: καὶ περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου ξυμφέρεσθον, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς. Confronta anche 155 *e*, e 153 *e* - 154 *b*, in cui gli altri filosofi non son nominati.

3. Amplificazione o conferma socratica del principio, come specialmente 159 *c*, 160 *b*, ed anche 153 *a-d*: ἐπεὶ καὶ τάδε τῷ λόγῳ σημεῖα ἱκανά, ove quanto segue è detto per avvalorare il principio protagoreo.

4. Argomentazioni puramente socratiche a sostegno dell'uomo-misura, come 154 *b* e 155 *a-b*.

Ora i principii fondamentali che son posti come premessa dell'uomo-misura sono due:

a) 156 *a*: ἀρχὴ δὲ ἐξ ἧς καὶ ἃ νῦν δὴ ἐλέγομεν πάντα ἤρτητα ἤδη αὐτῶν, ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν.

---

(1) *Num Plato quae Protagoras de sensuum et sentiendi ratione recte exposuerit quaestionem habet* E. WOLFF, *Fever*, 1871.

b) οὐδὲν ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό ἐστι che è riferito cinque volte, 152 *d*, 153 *e*, 156 *e*, 157 *a*, 182 *b*.

È Socrate a porre che la definizione di Teeteto, conoscenza è sensazione, coincide con il principio protagoreo dell'uomo-misura, quando dice οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί, 152 *a*, e spiega la coincidenza: di qui però Socrate non conclude subito, ma passa ad un'esposizione piú vasta della dottrina protagorea, prendendo le mosse dai due principii ora detti, del movimento base di tutto e dell'inesistenza dell'uno per se stesso. A queste proposizioni Socrate fa seguire gli esempi σημεῖα ἱκανά, onde si deduce che vita è moto e morte è stato. Qui Socrate riproduce od imita l'insegnamento originale di Protagora, nella sua discendenza e dipendenza da quello di Eraclito[1], 153 *a*: ἐπεὶ καὶ τάδε τῷ λόγῳ σημεῖα ἱκανά, ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι ἡσυχία· τὸ γὰρ θερμόν τε καὶ πῦρ, ὃ δὴ καὶ τἆλλα γεννᾷ καὶ ἐπιτροπεύει, αὐτὸ γεννᾶται ἐκ φορᾶς καὶ τρίψεως. τούτω δὲ κινήσεις.

L'altro principio è spiegato con l'esposizione del fondamento della conoscenza secondo i placiti protagorei (153 *e* - 154 *d*), esposizione che può riassumersi con la sua deduzione, cosí:

1. Il colore non è fuori né dentro l'occhio, ma un che di mezzo che nasce dal *congresso* dell'occhio con l'oggetto, onde lo vedono diverso

(1) WOLFF, pag. 4-5.

l'uomo e gli animali, diverso diversi uomini, diverso lo stesso uomo in diversi stati.

2. Il calore è relativo al tatto, e grandezza e numero son relativi egualmente.

3. Nulla può essere quel che non era, senza divenire (esempio dei dadi), onde si può giungere a negar che ci paia tutto quel che pur ci pare [1].

Ora come or mai sembra che tutti gli interpreti sian d'accordo, il principio οὐδὲν ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό ἐστιν non è di Protagora, ma è una conseguenza posta da Platone, il quale, si noti bene, non da storico ma da filosofo disputa della dottrina del sofista. La dimostrazione del Wolff tende e riesce a ridurre il contenuto protagoreo del « Teeteto » a ciò che può ragguagliarsi al materiale che possediamo da altre fonti e che io ho raccolto e ordinato nel principio di questo capitolo, mirando a determinar l'importanza di Protagora entro i confini segnati da quei frammenti, e ciò è grandissima sotto l'aspetto storico e minore in se stessa. Dalle intuizioni protagoree potevano derivare due ordini di conseguenze: l'uno autonomo che guidava ad uno sviluppo scettico, conforme alla struttura mentale del sofista, e di qui in fatti si discende ad Antistene, ad Aristippo, a Pirrone; l'altro polemico, per la confutazione di Platone, il quale in nessun'altra dottrina meglio che in questa trovava le basi per la sua creazione, nella determinazione dei due presupposti del soggetto e dell'oggetto, che rappresentava il piú alto punto

(1) BONGHI, *Teeteto*, pag. 7.

di progresso filosofico cui fosse giunto il pensiero, trovandosi però su l'orlo d'un abisso di negazione da cui doveva salvarlo l'integrazione socratica.

Convien dire che Platone *suppone* sempre le argomentazioni, gli sviluppi, gli svisceramenti, le difese di Protagora, servendosi sempre di chiare formule grammaticali, onde non è possibile prendere abbaglio. Il modo stesso con cui Socrate annuncia che da Protagora prende le mosse per la sua determinazione della conoscenza, non ci lascia dubbi in proposito. Teeteto [1] ha detto che conoscenza è sensazione, e Socrate gli risponde: κινδυνεύεις μέντοι λόγον οὐ φαῦλον εἰρηκέναι περὶ ἐπιστήμης, ἀλλ' ὃν ἔλεγε Πρωταγόρας. τρόπον δέ τιν' ἄλλον εἴρεκε ταὐτὰ ταῦτα. φησὶ γάρ που πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν θὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Quanti temperamenti pone Platone per far comprendere che le illazioni che egli trae dal placito son tutte sue! Incomincia con κινδυνεύεις che è già un'approssimazione; λογον οὐ φαῦλον è anch'esso un'equivalenza attenuata, e sopra tutto il τρόπον δέ τιν' ἄλλον εἴρηκε (Πρ.) ταὐτὰ ταῦτα è di mirabile probità espositiva. Piú in là [2] ecco un'altra attenuazione: ἐμοῦ τοίνυν ἄκουε, οἷα περὶ αὐτῶν ἂν λέγοιεν οἳ τὰ ἀεὶ δοκοῦντα ὁριζόμενοι τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ, piú in là ancora τὰ μὲν ἄλλα μοι πάνυ ἡδέως εἴρηκεν, ὡς τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ, τοῦτο καὶ ἔστι', e piú in là [3] πρὸς γὰρ ταῦτ' ἐρεῖ

(1) 151 *e* - 152 *a*.
(2) 158 *e*.
(3) 161 *c*, 162 *d*.

Πρωταγόρας ἤ τις ἄλλος ὑπὲρ αὐτοῦ·, e come se non bastasse l'accenno ai tutori [1] ancora s'insiste nel porre le differenze [2], dichiarando esplicitamente che lo sviluppo del principio dell'uomo-misura quale è esposto nel dialogo non è di Protagora, dicendosi a dirittura [3] εὖ λεγεις ὦ ἑταῖτε. καί μοι εἰπέ· ἐνενόησάς που λέγοντος ἄρτι τοῦ Πρωταγόρου καὶ ὀνειδίζοντος ἡμῖν ὅτι πρὸς παιδίον τοὺς λόγους ποιούμενοι τῷ τοῦ παιδὸς φόβῳ ἀγωνιζοίμεθ' εἰς τὰ ἑαυτοῦ, καὶ χαριεντισμόν τιν' ἀποκαλῶν, ἀποσεμνύνων δὲ τὸν πάντων μέτρον, σπουδάσαι ἡμᾶς διεκελεύσατο περὶ τὸν αὐτοῦ λόγον;

È inutile proseguire l'analisi. Platone ha voluto, chiaramente ed esplicitamente, farci intendere che quanto confuta è conseguenza da lui solo posta ai principii protagorei. Il sofista stesso non era consapevole della portata delle sue proposizioni, le quali rappresentavano una derivazione diretta, nel loro contenuto, un movimento necessario, nel loro atteggiamento, conseguente all'operosità filosofica degli altri presocratici. Ma questa derivazione e questo movimento contenevano, in embrione ed in potenza, molte altre derivazioni e molti altri movimenti, alcuni dei quali ebbero a svilupparsi, altri furono intraveduti da Platone ed espressamente combattuti, onde possiam dire che con Protagora si chiude il ciclo epico della filosofia presocratica, nell'affermazione di un sistema scet-

(1) 164 *e*.
(2) 165 *e*.
(3) 168 *d*.

tico-pratico e nella riduzione all'uomo di ogni attività spirituale [1]. Ma non si rese conto di tutto il valore del suo principio, che era un portato, piú che d'altro, d'un processo psicologico non perfetto e che rappresentava una base principale per la nuova ricerca speculativa, tanto è vero che Platone, per spiegarne l'intimo contenuto, forse inconsapevole allo stesso Protagora, si serve ora del sogno [2], ora della presunzione dell'insegnamento segreto che il sofista avrebbe impartito a gl'iniziati [3].

Il processo della dottrina gnoseologica protagorea, con l'integrazione platonica ridotta al minimo necessario, è ben tracciato dal *risultato* con cui lo Spaventa conclude il suo studio frammen-

---

(1) Il mio disegno della figura di Protagora è, come il lettore avvertirà, assai diverso da quello dato dal Gomperz. Nel terzo volume di questo mio lavoro destinato a contenere anche un mio saggio su lo svolgimento del problema della conoscenza sino al « Teeteto », troverà anche luogo l'esposizione delle ragioni per le quali mi permetto di dissentire dal grande storico della filosofia greca. Debbo però qui accennare che l'argomento fondamentale onde il Gomperz nega lo scetticismo protagoreo, risiede nella ragione di difendere il capo lavoro scritto dal Gomperz per attribuire a Protagora il trattatello ippocrateo περὶ τέχνης. In ciò egli ha trovato anche motivo a sostenere che lo ὡς dei due frammenti principali (n. 14 e 16) debba tradursi *che* e non *come* (anche DIELS: *nicht wie*; cfr. l'*Introduzione*).

Io, per evitar di sciogliere l'ambiguità che sussiste anche in greco, ho tradotto sempre *come siano* e *come non siano*, dove il *come* italiano, può intendersi per *come* e per *che*. Del resto non possiamo noi credere che Protagora, uomo espertissimo di parole e di sofismi, abbia egli stesso voluto l'ambiguità? Era un pericolo, anche allora, come piú tardi, il dire esplicitamente il proprio pensiero, e Protagora, non ostante l'ambiguità, fu colpito egualmente.

(2) 201 *e*.

(3) 155 ed altrove.

tario sul sofista [1], esponendo così il decorso che conduce al principio dell'uomo-misura:

1. L'uomo è, innumerevoli cose sono.

2. L'uno e le altre sono in continuo movimento.

3. La loro esistenza è per così dire latente finché non vengono in reciproco contatto i loro moti.

4. Questo contatto è ad intendere come attrito di moto attivo e di passivo, agente e reagente.

5. Da ciò diventa il *senziente* uomo e il *sentito* oggetto.

6. La diversità del moto reattivo costituisce la diversità delle sensazioni.

7. Non v'è opposizione assoluta fra moto attivo e passivo.

8. Le cose sono per noi solo in quanto che noi sentiamo le loro qualità. Perciò l'uomo è la misura delle cose e in vero ciascun uomo per sé.

Come abbiamo già tentato di mostrare, a nulla rileva il distinguere l'uomo categoria dall'uomo individuo, nel placito dell'uomo-misura, non per la discussione attuale del principio, ma per la penetrazione del pensiero sofistico. La distinzione serve alla polemica, serve all'integrazione speculativa del principio, ma *certo* non era nello spirito di Protagora che, per averlo posto, è troppo una figura di transizione, troppo un riassuntore

(1) BERTRANDO SPAVENTA, *Esperienza e metafisica*, Torino, 1888. (*Protagora*, pag. 253-274).

di materiale filosofico. Fondamento del suo sistema (se così possiamo chiamarlo) è stato l'uomo, e fu questo il fine ed il feticismo della sua attività. All'uomo solo egli pensò, cercando di renderlo perfetto e signore, sia nella pratica, con la sua retorica, sia nella teoria, con il suo sistema. Protagora sentiva che l'universo si riduce all'uomo ed intendeva per ciò che l'uomo divenisse abile a questo dominio, padrone di se stesso e d'ogni suo strumento naturale. Soppresso l'antropomorfismo religioso, l'uomo diventava se non il dio, il demiurgo del mondo, e tutta la psicologia di Protagora, tutta la sua vita, tutto il suo insegnamento ci mostrano tale tendenza alla glorificazione dell'umanità. La sfiducia nei sensi non è piú intesa da lui nel senso pessimistico dei presocratici, ma diventa punto centrale della sua concezione, da cui ascende al concetto del dominio dell'uomo su le cose. Dalla retorica, ove l'ammaestramento sofistico l'aveva condotto alla relatività, egli è asceso alla filosofia, ove ha impostato un parallelo ragguaglio: se su ogni argomento vi son due discorsi contraditorii, l'uomo è la misura di tutte le cose. Il sillogisma è perfetto, quando la premessa è giustificata da un'esperienza: e Protagora volle creare non solo praticamente, con l'insegnamento[1], ma

(1) Forse in Protagora potrebbe rinvenirsi anche una benemerenza verso la filosofia, nell'incremento da lui dato alla formazione della terminologia filosofica. La difficoltà della traduzione dei filosofi greci, sino ad Aristotele, sta molto nell'impossibilità di servirci delle nostre parole astratte per riprodurre i loro concetti espressi molto spesso con forme pronominali o con neutri plurali αὐτά, ταῦτα, ἄλλα, τὰ ὄντα e via di-

teoreticamente, con la speculazione, la forza dell'uomo, l'uomo possente di sopra al male, all'ingiustizia, alla logica comune, nella reazione all'attuale, al contingente, al transitorio, ed esaltarlo a questo, e lusingarlo e sedurlo all'impiego piú attivo di se stesso. Platone salvò il pensiero dallo scetticismo, ma forse a questo non sarebbe giunto se non avesse trovato in Protagora non solo chi gli forniva materiali di pensiero e stimoli insigni, ma chi aveva salvato il pensiero dal pessimismo a cui fatalmente avrebbe condotto l'ulteriore esplicazione della filosofia naturale. Su le rovine di questa, su le rovine dell'*uno* già disgregato, Protagora situò l'uomo, signore e dominatore della vita, della società, della natura, mostrandogli ed insegnandogli le sue forze pratiche e conoscitive, ed il modo di servirsene e la forza che esse gli davano.

Questa è l'importanza di Protagora nella storia del pensiero greco, in quella del pensiero umano, in quanto che lo scetticismo del sofista intese a diminuire il valore del non io di fronte al potere dell'io, quello totalmente subordinando a questo, per un'elevazione stupenda della dignità umana. Il pervenire a questo sviluppo del presupposto

---

cendo. È molto importante sotto questo aspetto ciò che dice Socrate a Teeteto (182 *a*) dopo aver distinto τὸ δὲ ποιοῦν ποιόν τι ἀλλ'οὐ ποιότητα. Socrate dice: ἴσως οὖν ἡ ποιότης ἀμ'ἀλλόκοτόν τε φαίνεται ὄνομα καὶ οὐ μανθάνεις ἀθρόον λεγόμενον· Platone stesso dubita che sia intesa la sua nuova parola *qualità*. Ora quel poco che rimane di Protagora può mostrarci che egli aveva esperienza ed abilità al maneggio delle parole astratte che la lingua greca possedeva solo per la morale, la politica, il diritto, ma non per la filosofia.

umano che sin allora non era entrato nella considerazione strettamente speculativa della filosofia naturale, non fu del tutto disinteressato, e d'altra parte, come Platone ci ha dimostrato, il risultato cui Protagora era giunto rappresentava non solo una visione incompiuta del problema dell'essere, di quello dell'uomo e della relazione fra i due, ma anche un pericolo quasi altro e tanto grave, come quello che Protagora aveva evitato. Ma il nostro sofista era stato però un anello necessario dell'aurea catena in che come in quella del Sole si disegnava e s'illuminava la gloriosa giornata della filosofia piú compiuta e mirabile che la storia ci mostri.

27640

INDICE DEL PRIMO VOLUME

AVVERTENZA . . . . . pag. 5
I.... Introduzione . . . . . » 7
II... La Sofistica . . . . . » 33
III.. La vita . . . . . » 63
IV.. Le opere . . . . . » 75
V... Lo stile . . . . . » 133
VI.. Il ΛΟΓΟΣ retorico . . . . . » 161
VII. La dottrina — Platone . . . . . » 175

"Classici delle Scienze e della Filosofia"

Analoga, ma per molti aspetti più ampia di quella tedesca dell'OSTWALD, la Collezione italiana « *Classici delle Scienze e della Filosofia* » edita dalla S. T. E. B., e diretta da ALDO MIELI ed ERMINIO TROILO, con la collaborazione dotta ed autorevole di insigni cultori e valenti « specialisti » delle varie branche, è il primo e più serio strumento per una esatta valutazione del complesso delle scienze, quali esse si sono presentate nelle diverse epoche, autori e nazionalità. Del poderoso svolgimento del pensiero scientifico e filosofico traverso i secoli, essa offre il quadro più esatto, ponendo in modo *diretto* innanzi allo studioso le opere e gli autori, anche e specialmente in ciò che di essi è stato finora meno conosciuto o non adeguatamente o per nulla valutato, ma che appunto perciò ha una capitale e decisiva importanza per una investigazione non superficiale, per una penetrazione seria, rigorosa e profonda dei molteplici gradi della ricerca scientifica e del sapere. Ciascuna opera e ciascun Autore, poi, sono scrupolosamente curati da uno studioso di vaglia, che ne lumeggia la importanza e ne assegna il posto nella storia del pensiero, con ampie note esplicative e un forte studio introduttivo.

Collezione umanistica, dunque, e aristocratica nel senso più puro e degno, se la più alta aristocrazia — ciò che è esattissimo — è quella costituita dalla passione intensa dello studio severo. E tutti gli studiosi migliori dell'Italia e dell'estero hanno accolto nel modo più lusinghiero questa Collezione; la quale unisce, inoltre, in modo davvero sorprendente, alla sugge-

stiva eleganza della veste e correttezza tipografica, un prezzo eccezionalmente modico.

Si sono pubblicati (a tutto dicembre 1913)

della serie scientifica:

VANNOCCIO BIRINGUCCIO — *De la Pirotechnia* (1540), vol. I — con fac-simile e illustrazioni — a cura e con introduzione di ALDO MIELI.

LAZZARO SPALLANZANI — *Saggio sul sistema della generazione* (1777) — con ritratto ed incisioni — a cura e con prefazione di GINO DE' ROSSI.

G. B. MORGAGNI — *Carteggio inedito con Giovanni Bianchi (Jano Planco)* — con due ritratti e fac-simili — con introduzione e note di GUGLIELMO BILANCIONI, e un discorso di A. BIGNAMI.

della serie filosofica:

DOMENICO MAZZONI — *L'Educazione filosofica ed altri scritti inediti* — a cura e con prefazione di MICHELE LOSACCO.

MONTANO ACADEMICO COSENTINO (Sertorio Quattromani) — *La filosofia di Berardino Telesio* — con ritratto e fac-simile — a cura e con introduzione di ERMINIO TROILO.

DESCARTES — *Principia Philosophiae* — con ritratto e incisioni — traduzione, introduzione e note di ADRIANO TILGHER.

PROTAGORA (vol. I) — *Prolegomeni:* Vita, opere, stile e dottrina — a cura di EMILIO BODRERO.

PROTAGORA (vol. II) — Il « *Protagora* » e il « *Teeteto* » di Platone, con tutti i testi su Protagora degli antichi autori — tradotti da EMILIO BODRERO.

Sono in corso di stampa altre importantissime opere, che usciranno senza interruzione l'una dopo l'altra.

La S. T. E. B. manda *gratis*, dietro semplice richiesta, il Programma e Prospetto completo della Collezione, contenente anche i bellissimi giudizi che ne hanno dato le principali riviste e giornali italiani ed esteri.

Gli eleganti volumi dei « Classici delle Scienze e della Filosofia » sono messi in vendita al prezzo di lire **3** *ciascuno: — si aprono associazioni per serie di sei e di dodici volumi, a scelta, al prezzo eccezionalmente modico di lire* **15** *e di lire* **28**, *rispettivamente.*

Mandando anticipatamente l'importo delle Associazioni, la S. T. E. B. ne accusa subito ricezione, e spedisce immediatamente **franco di porto** *all'Associato i volumi richiesti.*

Altre novissime pubblicazioni della S. T. E. B.:

Sono usciti:

EDUCAZIONE E PENSIERO

SAGGI DEL

Prof. MICHELE LOSACCO

Contiene:

Scuola e filosofia — La riforma della scuola media — La filosofia ne' licei — I còmpiti nelle scuole secondarie — La crociata contro il componimento — L'accademismo ed i discorsi — Scuola o caserma? A proposito dei capi d'istituto — Ancora a proposito dei capi d'istituto — L'insegnante medio (schizzo psicologico) — Pistoja — Trani — Il senso ed il valore della vita — Con Rodolfo Eucken a Jena — Sulla psicologia del riso e del comico — Tracce di Hegelismo in Toscana fra il 1830 e il 1850: Domenico Mazzoni — Hartmann e Wundt giudicati dal Bonatelli — Pagine sparse di Bertrando Spaventa — Pagine sparse di Antonio Labriola — Dalla critica al nuovo idealismo — L'intolleranza — Nuove pubblicazioni filosofiche — Di alcuni disagi della presente cultura italiana.

Elegante volume: L. **2,50.**

SOCIETÀ TIPOGRAFICA EDITRICE BARESE - BARI

NATALE CIFARELLI

ABBOZZI DI FILOSOFIA UMANA

(Saggio di una concezione di vita umana una).

Bellissimo vol. in 8° — L. 5,00.

PROF. C. TOMMASO ARAGONA

CORSO DI PEDAGOGIA GENERALE

Lire 3,00.

FRANCESCO TUDISCO

IL POPOLO APULO

PRIMA DI ALLEARSI COL POPOLO ROMANO

Interessantissimo studio sulle origini del popolo Pugliese, ricavato direttamente dalle fonti degli antichi scrittori, specialmente greci.

Lire 5,00.

SOCIETÀ TIPOGRAFICA EDITRICE BARESE - BARI

LUIGI INTONTI
SEGRETARIO COMUNALE

MANUALE

per la compilazione pratica del Bilancio Comunale di Previsione

CON COMMENTO LEGISLATIVO
AD USO DI AMMINISTRATORI, CONSIGLIERI,
SEGRETARII, IMPIEGATI, ECC.

Manuale utilissimo ed indispensabile non solo agli impiegati, ma anche a tutti quelli che devono occuparsi *praticamente* della pubblica azienda comunale. Questo Manuale che, per la sua grande praticità ed utilità, è stato accolto dal pubblico nel modo più favorevole, presenta un quadro chiaro ed organico di tutta la materia amministrativa del Comune — di cui il Bilancio è il perno principale — con allato tutti i riferimenti alle leggi, decreti, circolari, ecc.; ed è di preziosa attualità specialmente adesso, nella imminenza del suffragio amministrativo allargato, perchè mette in grado i futuri amministratori, anche profani, di rendersi agevolmente edotti di tutta la complessa materia riguardante i Comuni.

Un bel volume: L. **2,50**.

SOCIETÀ TIPOGRAFICA EDITRICE BARESE - BARI

FRANCESCO CARLUCCI

Corso magistrale di Conferenze sulla Emigrazione transoceanica

Volume utilissimo, in cui in modo facile e chiaro è esposto tutto il complesso dei fenomeni della nostra Emigrazione, e il sistema delle leggi e delle disposizioni che regolano e tutelano in Italia questo grandioso movimento della vita nazionale.

2ª ristampa: L. 2,50.

DOTT. BERNARDO ATTOLICO
ISPETTORE DEL COMMISSARIATO DI EMIGRAZIONE

L'Emigrazione e i Maestri

Lire 0,60.

ALFONSO DEMAIO

Politica Amministrativa e Amministrazione... Politica!

Lire 0,30.

CARLO TAMMEO

IL CASTELLO DI BARLETTA
NELLA STORIA

Lire 0,50.

Inviare importo anticipato con cartolina-vaglia alla *Società Tipografica Editrice Barese - Bari,* che spedisce subito i volumi *franco di porto.*